GIOVANNI LOCKE

SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO

A CURA DI GUIDO DE RUGGIERO

EDITORI LATERZA - BARI 1956

AVVERTENZA

Il presente volumetto, come già l'altro su Leibniz che lo ha preceduto in questa stessa collezione, è nato da lunga e attenta meditazione dei problemi posti dal *Saggio*. Avrei potuto dargli il titolo di « Colloquio con Locke », se non mi fosse sembrato troppo pretensioso e troppo discordante dai titoli degli altri volumetti della « Piccola biblioteca ». Intorno a Locke e a Leibniz ho molto lavorato in questi ultimi anni, preparando la mia storia del pensiero dell'Illuminismo; i risultati che io presento sono perciò di natura molto diversa da quelli a cui l'industrializzazione per uso scolastico della cultura filosofica ci va purtroppo avvezzando. Con una facile fusione del testo e delle note, si potrebbe trarre dal mio volumetto un'organica monografia, che forse potrebbe non sfigurare al confronto della più recente letteratura critica intorno a Locke, e, comunque, portare un nuovo contributo all'interpretazione di questo pensatore molto difficile (contro tutte le apparenze). Invece, io mi sono limitato a farne un volumetto scolastico, pensando che, se c'è una ragione per cui i classici debbono essere letti nella scuola, è perché i giovani traggano da essi uno stimolo a pensare e non si addormentino nella recitazione di banali sunterelli. Tuttavia, poiché alcune quistioni cri-

tiche ed ermetiche che ho voluto affrontare sono realmente troppo difficili per gl'ingegni giovanili e poco preparati ad esse, le ho chiuse in parentesi quadre, in modo che gl'insegnanti, a loro discrezione, possano tralasciarle.

G. D. R.

NOTA BIBLIOGRAFICA

I brani da noi scelti e tradotti sono stati attinti all'edizione londinese del 1875 del *Saggio*.

Su Locke si vedano:

A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 2 volumi, Firenze, 1920.

J. GIBSON, *Locke's theory of Knowledge and its historical relations*, Cambridge, 1931[2], 1917.

R. I. AARON, *John Locke*, Oxford, 1937.

G. DE RUGGIERO, *L'Età dell'illuminismo* (vol. I), Bari, Laterza, 1941[4].

PREFAZIONE

Giovanni Locke, nato nel 1632 a Wrigton presso Bristol da famiglia puritana, studiò ad Oxford lettere e medicina, senza conseguire i relativi gradi accademici. Entrato in rapporto con Lord Ashley, più tardi conte di Shaftesbury, divenne suo medico e familiare e condivise la sua mutevole fortuna politica. Dal 1675 al 1679 visse in Francia per curare in un clima più mite la malferma salute; tornò poi in Inghilterra e vi dimorò fino al 1683, quando, caduto in disgrazia e morto in esilio il suo protettore, egli stesso non si sentì più sicuro in patria, e fu costretto a rifugiarsi volontario esule in Olanda. Con la rivoluzione del 1688, che segnava il trionfo della sua parte politica, egli rientrò in Inghilterra; ma, rifiutando le più alte cariche che gli venivano offerte, ed accettandone una molto modesta che gli toglieva poco tempo, amò vivere gli ultimi anni nella tranquilla solitudine del castello di Oates, ospite di Sir Francis Masham, la cui moglie era figliuola del filosofo Cudworth. Morì nel 1704, circondato dall'affetto dei suoi amici.

Le sue opere principali sono: il *Saggio sull'origine delle idee*, pubblicato nel 1690, che, più volte ristampato e poi tradotto in francese e in latino, procacciò rapidamente all'autore una fama europea; *4 lettere*

sulla tolleranza, contro il fanatismo religioso che insanguinava l'Europa; *2 Trattati sul governo*, in cui sono esposti i principii fondamentali del liberalismo inglese; *Pensieri sull'educazione*. Queste opere furono pubblicate mentr'egli era in vita; tra gli scritti postumi giova ricordare un *Esame dell'opinione di Malebranche sulla visione in Dio*, e *La condotta dell'intelletto*, che completa, con considerazioni più generali, la trattazione del *Saggio sull'origine delle idee*.

L'occasione che diede luogo al *Saggio* è raccontata dal Locke in una lettera preliminare al lettore. « Noi eravamo, egli dice, in cinque o sei amici, riuniti nella mia camera, e discorrendo di un argomento molto lontano da questo (del *Saggio*) ci trovammo presto a un punto morto, per le difficoltà che sorgevano da ogni parte. Dopo che ci fummo arrovellati per un certo tempo, senza avvicinarci affatto a una soluzione dei dubbi che ci avevano resi perplessi, mi venne in mente che avevamo preso una cattiva strada e che, prima di dedicarci a ricerche di quella natura, era necessario esaminare le nostre capacità mentali, per vedere quali oggetti il nostro intelletto fosse o non fosse in grado di trattare. Questo io proposi alla compagnia, che subito consentì; perciò si venne nell'accordo che questa sarebbe stata la nostra prima ricerca. Alcuni frettolosi e immaturi pensieri sopra un soggetto che io non avevo mai prima considerato e che sottoposi nel seguente convegno, diedero il primo ingresso a questa trattazione, che, essendo così cominciata per caso, fu continuata con tenacia; scritta a pezzi slegati e, dopo lunghi intervalli di dimenticanza, ripresa di nuovo, come il mio umore o le occasioni mi consentivano; ora infine è stata condotta al punto in cui la vedete, in un luogo appartato, dove il bisogno di curare la mia salute me ne ha dato il tempo e l'opportunità. »

Questo episodio è stato collocato dagli storici tra il 1670 e il 1671; e la datazione è stata recentemente confermata dalla scoperta, fatta dal Rand, degli abbozzi a cui si fa allusione nel brano citato, composti nel 1671. Si può facilmente immaginare che, appena germinato il problema nella sua mente, Locke abbia steso i primi appunti sulla carta, e che solo allora si sia accorto delle gravi difficoltà di una trattazione adeguata e della necessità di una più lunga maturazione, che in effetti è durata quasi un ventennio. Gli appunti sono molto più brevi del *Saggio* (circa un decimo di esso) e si estendono principalmente sul tema delle idee innate, dando sviluppo maggiore alle idee morali che non a quelle teoretiche. I problemi dell'origine e del valore della conoscenza sono trattati molto succintamente. Questi particolari gettano luce anche sulla genesi del *Saggio*. È stata una quistione a lungo dibattuta dai critici quella dell'ordine di composizione dei 4 libri di cui esso consta. La conclusione raggiunta è che il secondo e il quarto, dove si tratta rispettivamente dell'origine delle idee e della conoscenza in atto, siano stati composti prima degli altri due, che concernono le idee innate (il primo) e le espressioni verbali (il terzo). Ora l'esistenza degli appunti del 1671 ci consente di completare quella conclusione: il primo libro segue, nella stesura, il secondo e il quarto, non perché il problema di cui tratta sia sorto più tardivamente nel pensiero del Locke, ma al contrario, perché essendo sorto e maturato in precedenza, non costituiva per lui un tema nuovo da affrontare con tutte le sue forze. Egli invece ha preferito impegnarsi prima nelle difficoltà nascenti dallo studio delle origini e del valore della conoscenza; e, giunto al termine del suo lavoro, vi ha premesso, a guisa d'introduzione, il libro sulle idee innate, rielaborando le pagine degli appunti,

e dando alla critica dell'innatismo delle idee teoretiche uno sviluppo maggiore che non a quello delle idee pratiche. Il libro sui nomi, ultimo in ordine di redazione, è stato poi inserito arbitrariamente tra il secondo e il quarto, di cui interrompe la continuità organica.

Prima di iniziare la lettura degli estratti del *Saggio* che noi abbiamo raccolti nel presente volumetto, sono opportuni pochi chiarimenti preliminari sul significato della ricerca intrapresa dal Locke. Come s'è detto, essa concerne la formazione della conoscenza umana e il valore di ciò che si può conseguire per mezzo di essa. Che noi conosciamo, è un fatto d'esperienza comune; ma è invece assai più raro, perché più difficile, indagare in qual modo conosciamo. È come se il nostro pensiero, nel medesimo tempo in cui si volge ai propri oggetti, dovesse ripiegarsi sopra se stesso, per esaminare che cosa fa e in che modo opera. O, per usare un esempio più stringente, è come se l'occhio, nell'atto stesso in cui vede le cose, volesse rendersi conto come fa a vedere. I due casi sono però alquanto diversi: all'occhio quel ripiegamento su se stesso è impossibile; sicché per indagare in che modo un occhio vede è necessario ricorrere a mezzi indiretti. Invece il pensiero umano ha una proprietà che, all'occhio come tale, manca: quella della coscienza, della riflessione, per cui qualunque atto che esso compie nella conoscenza delle cose si riflette e ritorna sull'agente; in modo che nel tempo stesso esso acquista scienza delle cose e coscienza di sé.

Una ricerca filosofica, la quale non tende alla conoscenza di oggetti determinati, ma si serve della conoscenza come di un materiale di lavoro per indagare come il pensiero opera su di esso, prende il nome di ricerca gnoseologica o critica. Questa ha una duplice importanza: innanzi tutto, è uno scopo per sé degno

d'interesse sapere come si fa quel che si fa, cioè come si fa a conoscere quel che si conosce. In secondo luogo, anche la conoscenza degli oggetti riceve mediatamente nuova luce da quel sapere: dal modo come si conosce dipende infatti l'accertamento di quel che si può conoscere. Se, per es., la ricerca viene ad accertare che la nostra conoscenza non è che un porre insieme mediante il pensiero le impressioni che riceviamo dai sensi, è chiaro che non possiamo conoscere se non ciò che suscita in noi delle impressioni sensibili, e che ogni tentativo di apprendere cose che non ci si palesano ai sensi è preventivamente condannato all'insuccesso. Quindi l'indagine critica sul modo come la conoscenza avviene decide anche della portata e dei limiti della conoscenza stessa. Ma decide ancora di un'altra cosa: del suo valore. Noi abbiamo una vaga idea che non tutte le conoscenze siano egualmente attendibili, cioè che abbiano un eguale valore. Ve ne sono delle certe e delle probabili; delle adeguate e delle inadeguate; delle vere e delle false. Ora chi è che può dirci qual è il grado di certezza o di adeguatezza di una conoscenza se non una critica gnoseologica, che accerti come si forma una conoscenza certa o probabile, ecc.?

L'importanza del problema critico è stata sempre in qualche misura sentita in tutte le età della storia della filosofia. Anche i filosofi più antichi hanno cercato di gettare qualche luce sulla formazione della conoscenza. Ma solo nell'età moderna essa è venuta grado a grado a collocarsi al centro dell'interesse filosofico. La misura comparativa della sua importanza ci è data dalla minore o maggiore presenza, in un dato sistema, di ciò che, in opposizione al criticismo, si può chiamare «dommatismo». Dommatica noi diciamo una filosofia, che si volge alla conoscenza di

oggetti (Dio, anima, natura, ecc.) senza una previa analisi critica delle nostre facoltà mentali, della loro portata e dei loro limiti. Poiché le due denominazioni sono opposte, esse sono in rapporto inverso tra loro: più una filosofia è critica, minori residui dommatici contiene in sé, e viceversa. Da questo punto di vista possiamo dire, in generale, che la filosofia antica è prevalentemente dommatica, la moderna prevalentemente critica.

Il criticismo appare già al centro della speculazione moderna nella filosofia di Cartesio, che esordisce col dubbio metodico, per mezzo del quale perviene al *cogito*, cioè alla certezza che il pensiero ha di sé nel suo stesso dubitare, e sul *cogito* cerca poi di fondare la validità di tutte le altre conoscenze. Ma la rivelazione del *cogito* è in Cartesio troppo rapida e affrettata: sotto la certificazione sommaria del pensiero troppe cose rientrano in questa filosofia, che sembrano bandite, e che formano una grande mole di relitti dommatici, non sufficientemente permeati dal nuovo spirito critico.

La dottrina di Locke, che segue a mezzo secolo di distanza quella di Cartesio, a cui s' ispira, temperandone il razionalismo con le tendenze empiristiche connaturate al pensiero inglese, rappresenta un grande progresso nella via del criticismo. Come vedremo, essa vuole attenersi rigorosamente al suo assunto, di non introdurre nozioni il cui acquisto non sia giustificato, cioé che non giungano allo spirito attraverso l'esperienza. Molti oggetti della vecchia metafisica, ancora accolti dal cartesianismo, sono così messi da parte come inattingibili; altri sono ricevuti con riserva, col segno della loro incertezza ed oscurità. Vedremo tuttavia che la fedeltà di Locke alle sue premesse non è completa e che la sua analisi critica talvolta fallisce

allo scopo, perché vi s'insinuano, più o meno consapevolmente, tendenze, reminiscenze e pregiudizi che contrastano col suo spirito. Ma la constatazione di queste deficienze non deve suggerirci considerazioni svalutative della filosofia lockiana: le difficoltà dell'opera erano troppo grandi perché un risultato soddisfacente potesse essere raggiunto di primo o di secondo slancio. Occorreva ancora un secolo di assiduo lavoro perché il criticismo potesse, con Kant, prendere pieno possesso del dominio della filosofia. E quali che siano le manchevolezze delle soluzioni lockiane, non v'è dubbio che tra i precursori di Kant spetta a Locke il posto più importante, per l'ampiezza del disegno da lui concepito e per il numero imponente di problemi che la sua mente ha formulato e posto in discussione.

G. D. R.

INTRODUZIONE

1. — Oggetto della ricerca.

Poiché l'intelletto è ciò che pone l'uomo al di sopra di tutti gli altri esseri sensibili e gli dà tutto il vantaggio e il dominio che egli ha su di essi, è un

---

1. — Locke considera, con Cartesio, l'intelletto come una prerogativa umana, per cui l'uomo è posto al di sopra degli altri animali, che hanno una natura meramente sensibile e non intellettuale. Egli però accenna solo di sfuggita a questo privilegio e non si dà ad indagare particolarmente le differenze tra i due ordini di creature, mentre Cartesio, privando gli animali di intelletto, li riduce a meri automi. La ricerca che qui egli intraprende sulla «natura» dell'intelletto, come si chiarirà meglio al n. 2, non è una ricerca metafisica, concernente l'essenza o la sostanza pensante, ma una ricerca «gnoseologica», intesa cioè a indagare la natura dell'attività intellettuale, in quanto è produttiva della conoscenza. In altri termini, l'indagine del Locke verte sui prodotti di quella attività, e non sull'attività in sé stessa e nella sua ultima fonte, che viene semplicemente presupposta. Così il problema viene, almeno in parte, facilitato, perché i prodotti dell'intelletto, cioè le conoscenze, sono dei dati alla portata di tutti, su cui si può esercitare la critica e l'analisi filosofica. Resta nondimeno la difficoltà accennata nel testo che, come l'occhio vede gli oggetti, ma non vede se stesso nell'atto in cui li vede, così l'intelletto, nel conoscere le cose, è versato per così dire in esse, sì che difficilmente può rientrare in sè per

oggetto degno del nostro lavoro, per la sua stessa nobiltà, indagarne la natura. Ma l'intelletto, come l'occhio, mentre ci fa vedere e percepire tutte le altre cose, non avverte se stesso; e si richiede arte e fatica per collocarlo a distanza e per farlo oggetto a se medesimo. Ma quali che siano le difficoltà di tale ricerca, qualunque sia la ragione che ci tiene tanto all'oscuro sulla nostra natura, io sono certo che tutta la luce che noi possiamo gettare sulle nostre anime, tutta la conoscenza che possiamo fare del nostro intelletto, sarà non solo molto gradevole, ma potrà arrecarci grande vantaggio nel dirigere i nostri pensieri nella ricerca di altre cose.

2. — Problema dell'origine della conoscenza.

E poiché questo è il mio intento, di ricercare l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana, io non voglio occuparmi della natura oggettiva del-

---

prendere coscienza delle vie e dei modi con cui conosce. L'impresa però non è impossibile, perché l'attività intellettuale è dotata di coscienza, cioè di una facoltà che le consente di rientrare, sia pure con qualche difficoltà, in se stessa, e di rendersi conto di quel che va facendo. La possibilità di una indagine critica sulla conoscenza è affidata appunto a questa capacità di riflessione, per cui l'attività intellettuale è, come dice il Locke, collocata a distanza e fatta oggetto a se stessa.

2. — In questo numero è posta più esplicitamente la distinzione da noi già accennata nel commento al n. 1, tra una ricerca metafisica e una ricerca gnoseologica. Locke dichiara di non volersi occupare innanzi tutto della natura o dell'essenza dell'anima umana, in quanto si presume che essa sia la fonte dell'attività intellettuale; e, in secondo luogo, del modo con cui da impressioni materiali o comunque da stimoli di oggetti esterni siano suscitate in noi sensazioni e idee. Egli muove dal dato di

l'anima, né prender la briga di esaminare in che consista la sua essenza o con quali movimenti psichici o alterazioni corporee noi veniamo in possesso di sensazioni per mezzo dei nostri organi e di idee nel nostro intelletto; né se alcune di queste idee o tutte didipendono o no dalla materia nella loro formazione. Queste sono speculazioni che, per quanto interessanti, io dovrò mettere da parte come estranee al compito che mi son proposto. A me basterà considerare le facoltà del discernimento umano in quanto sono impiegate in rapporto agli oggetti ad esse relativi. E penso che il mio lavoro non sarà perduto se con questo semplice metodo storico potrò in qualche modo dar conto delle vie per mezzo delle quali il nostro intelletto viene a conoscenza dei suoi oggetti.

---

fatto che queste sensazioni e idee esistono in noi e vuole indagare come su di esse si esercita la « facoltà del discernimento umano », cioè l'intelletto, per formare l'edificio della conoscenza. La sua ricerca è più limitata, perché si preclude la spiegazione ultima della realtà esterna, dell'anima umana e del loro incontro nella conoscenza; ma, dentro i suoi limiti, procede più sicura e spedita, perché quella spiegazione ultima non è accessibile alla mente umana, mentre è possibile ad essa rendersi conto come dal materiale sensibile esistente nell'anima si costruisca l'edifizio del sapere.

Posto così il compito strettamente critico e gnoseologico, è posta anche la via per conseguirlo, che Locke indica col nome di « metodo storico ». Questo nome non ha che un'analogia verbale con ciò che noi oggi intendiamo per metodo delle scienze storiche. Con esso Locke vuole soltanto intendere un metodo che, movendo dai dati più semplici ed elementari della conoscenza (sensazioni o idee) presenti alla nostra coscienza, spieghi come, per successive composizioni e complicazioni, si vada formando tutto il sapere. Questo metodo è storico solo in quanto ricerca le presunte origini della conoscenza.

3. — Estensione e limiti della conoscenza.

Se con questa ricerca sulla natura dell'intelletto, io potrò scoprire il potere di esso, e la sua estensione, e a quali cose esso è in qualunque grado proporzionato, e dove invece vien meno; suppongo che possa esser utile persuadere la laboriosa mente umana ad esser più cauta nel mischiarsi in cose che eccedono la sua comprensione, a fermarsi quando è all'estremo limite della sua presa, e a riposare in una quieta ignoranza di quelle cose che, in seguito ad esame, risultano fuori del raggio delle nostre capacità.

NB

---

3. — Il problema delle origini del sapere, com'è posto nel numero precedente può offrire un criterio per risolvere altri problemi connessi, cioè quello del potere conoscitivo dell'intelletto, della sua estensione e dei suoi limiti. Immaginiamo per es. che la ricerca delle origini ci porti ad assodare che tutte le conoscenze nascono dall'esperienza, ecco che con ciò è implicitamente dimostrato che il potere e l'estensione dell'intelletto non sorpassano i limiti delle conoscenze empiriche, e che quindi ogni ricerca sull'essenza ultima degli oggetti e dell'anima umana, non essendo fondata sull'esperienza, non può dare risultati positivi, e conviene perciò rinunziarvi. Se noi poniamo a raffronto il n. 2 e il n. 3, ci accorgiamo che in quest'ultimo è contenuta una giustificazione della rinunzia alla ricerca dell'essenza metafisica delle cose, formulata nel numero precedente. Locke ha messo da parte quella ricerca perché, già sapendo a quali risultati lo condurrà il suo « metodo storico », egli è convinto che essa sia « fuori del raggio delle nostre capacità ».

4. — Che cosa s'intende per idea.

oggetto di pensiero

Questo è quanto ho creduto necessario dire sul motivo della mia ricerca. Ma, prima di passare ad esporre quel che ho pensato sull'argomento, debbo qui, preliminarmente, chiedere venia al lettore per il frequente uso della parola « idea », che egli troverà nelle pagine seguenti. Poiché essa è, secondo me, un termine che serve meglio a esprimere tutto ciò che è l'oggetto dell'intelletto quando un uomo pensa, io l'ho usata per indicare ciò che s'intende per fantasma, concetto, specie o qualunque cosa a cui si può volgere la mente nel pensare.

---

4. — È indispensabile avere ben fermo nella mente il significato che Locke attribuisce al termine « idea », per comprendere l'andamento del suo « Saggio ». Idea è tutto ciò che è presente alla nostra mente come contenuto od oggetto di qualunque atto psichico. Io vedo un colore: questo colore, in quanto è oggetto della mia sensazione, è un'idea. Se un momento dopo io ricordo quello stesso colore, esso, in quanto è un oggetto della mia memoria, è ancora un'idea Ciò vuol dire che il termine « idea » è una designazione molto generica e lata, che si specifica diversamente, secondo il diverso modo con cui le idee sono presenti alla mente. Così, negli esempi citati, vi sono idee della sensazione e idee della memoria. Analogamente, qualunque altro atto spirituale, in quanto è oggetto della mente, rientra nella categoria delle idee. Un uomo, un triangolo, la bellezza, la virtù, una volizione, Dio, sono idee, in quanto sono oggetti del mio pensiero. È da notare ancora che anche il termine « pensiero » o « intelletto » o « mente », usato da Locke in questo riguardo, ha un significato generalissimo. Quando egli dice che l'idea « è tutto ciò che è oggetto dell'intelletto quando l'uomo pensa », egli non intende riferirsi al pensiero in senso stretto come a una attività più elevata, per es., in confronto della sensazione. Intelletto e pensiero sono qui per lui sinonimi di coscienza: quindi

anche un contenuto sensibile, come un colore, in quanto è presente alla coscienza, è oggetto dell'intelletto. Per conseguenza è « idea » qualunque contenuto di coscienza, tanto sensibile, quanto intellettuale in senso stretto. E, volendo anche meglio accentuare il significato larghissimo del termine, Locke aggiunge che egli lo usa per indicare « fantasma », concetto, specie o qualunque cosa a cui si può volgere la mente. La parola fantasma o immagine designa particolarmente le idee della sensazione (e quelle dell'immaginazione e della memoria che ne derivano); le parole « concetto », « specie » le idee dell'intelletto e della riflessione.

SEZIONE I

LE IDEE INNATE

1. — Che cosa s'intende per idee innate.

È un'opinione consolidata tra alcuni uomini, che vi sono nell'intelletto alcuni principii innati: nozioni primarie, κοιναὶ ἔννοιαι, una specie di caratteri impressi

---

1. — Il problema delle idee innate, di cui si tratta in questa sezione (che corrisponde al primo libro del *Saggio* lockiano) ha un carattere e un valore preliminare rispetto a tutta l'indagine seguente. Se esistessero idee innate, cioè caratteri originariamente impressi nell'anima prima di ogni esperienza, il problema della origine della conoscenza sarebbe risoluto prima che posto. Non ci sarebbe infatti luogo a indagare come si formano le nostre idee, se esse ci fossero date senza fatica, bell'e formate. Perciò Locke sente il bisogno di trattare preventivamente la quistione, essendo convinto che la soluzione negativa di essa è condizione del proseguimento della sua indagine. Ma, se in questo senso essa precede e condiziona l'oggetto proprio del *Saggio*, in un altro senso invece lo presuppone e n'è condizionata. Poniamo infatti che il *Saggio* riesca a dimostrare che tutte le idee derivano dall'esperienza; allora da questa dimostrazione scaturirà indirettamente una prova perentoria contro le idee innate. Siffatta prova è in qualche modo anticipata nel n. 1, dove Locke confida di poter dimostrare che « con l'uso delle loro facoltà naturali gli uomini possono conseguire tutte le conoscenze che posseggono, senza l'aiuto di nessuna impressione innata ». [Ma

nell'anima umana, che questa riceve fin dal suo primo essere e porta nel mondo con sé. Mi basterebbe, per convincere i lettori spassionati della falsità di questa supposizione, di poter solo mostrare (ciò che, spero, farò nelle pagine seguenti) come gli uomini, solo con l'uso delle loro facoltà naturali, possono conseguire tutte le conoscenze che posseggono, senza l'aiuto di nessuna impressione innata, e possono raggiungere la certezza senza nessun concetto o principio originario. Infatti, io immagino che ognuno concederà facilmente che sarebbe fuori luogo supporre le idee dei colori innate in una creatura a cui Dio ha dato la vista, cioè

---

non c'è, in questa condizionalità reciproca un circolo vizioso? No; anzi la ricerca preliminare della prima sezione e quella delle sezioni seguenti si appoggiano e s'integrano a vicenda: nell'una sono confutate le ragioni specifiche addotte dai fautori delle idee innate a favore della loro tesi, ed è quindi sgombrato il terreno all'indagine seguente; nelle altre si traccia una dottrina della genesi sperimentale della conoscenza, che conferma in modo perentorio i risultati dell'indagine preliminare.]

Bisogna notare ancora che, nel combattere le idee innate, Locke non cita espressamente nessuno dei fautori di esse (tranne, in un caso particolare, Erberto di Cherbury). È sorta così la questione: contro chi egli polemizza? Innanzi tutto contro i cartesiani che, al tempo della pubblicazione del *Saggio* (1690) ancora dominavano la cultura filosofica europea; ma la dottrina delle idee innate non era sostenuta da essi soltanto; essa era un comune retaggio della tradizione filosofica, ed aveva per fautori, in Inghilterra, molti dei così detti platonici di Cambridge e forse anche alcuni aristotelici. È da ritenere che, non avendo designato nessuno in particolar modo, Locke si sia rivolto contro tutti. La dottrina delle idee innate discende dal principio metafisico, secondo cui l'anima è una sostanza o un'essenza per sé sussistente, che, come tale, deve essere corredata di un complesso di attributi e di modificazioni proprie. Ed è la stessa ragione che ha spinto Locke a porre da parte la concezione metafisica dell'anima, quella che gli fa negare le implicazioni gnoseologiche di essa.

un potere di riceverle per mezzo degli occhi dagli oggetti esterni. E non meno irragionevole sarebbe attribuire certe verità alle impressioni della natura e ai caratteri innati, se possiamo osservare in noi stessi delle facoltà capaci di raggiungere una così facile e sicura conoscenza di esse, come se fossero originariamente impresse nell'anima.

2. — Il consenso universale.

Niente si ritiene ordinariamente più discutibile dell'esistenza di alcuni principii, speculativi e pratici, universalmente ammessi da tutta l'umanità, che pertanto debbono risultare da impressioni costanti che

---

2. — Le idee innate si possono dividere in due gruppi, secondo la divisione fondamentale delle attività dello spirito umano: idee speculative o teoretiche, che concernono i principii puri della conoscenza, e idee pratiche che concernono i principii della condotta. Sotto un certo aspetto anche le seconde sono teoretiche (se no, non sarebbero neppure idee), in quanto sono principii o massime formulati dall'intelletto; ma, a differenza delle altre, sono rivolte alla guida pratica della volontà e delle azioni. Tali, per es., le idee della virtù, della giustizia, del bene. Le idee speculative invece presiedono alla formazione delle scienze: così, per es., il principio di contradizione che è il centro della logica, quello di eguaglianza, di proporzione ecc., a cui s'informano le matematiche, ecc.

Una lista compiuta delle presunte idee innate non è stata data da nessuno degl'innatisti; e anche Locke, nella sua polemica, non tenta neppure di farne una rassegna, limitandosi a confutarne qualcuna delle più fondamentali. È chiaro infatti che lo stesso criterio che vale contro di una può estendersi a tutte le altre escogitate o escogitabili.

Il principale argomento addotto dagl'innatisti a favore della loro tesi è quello del consenso universale: tutti gli uomini in tutti i tempi, anche senza aver avuto tra loro scambio di

2 — G. Locke, *Saggio sull' intelletto umano.*

l'anima umana riceve dall'inizio della sua esistenza e che essa porta nel mondo con sé con altrettanta necessità e realtà con cui porta qualunque delle sue facoltà essenziali.

Questo argomento, tratto dal consenso universale, è poco felice in quanto, se pur fosse vero in linea di fatto che tutta l'umanità consente in alcune verità, non le dimostrerebbe innate, se per altra via si potesse mostrare in che modo gli uomini giungono a quel generale consenso, come io ritengo che possa farsi.

3. — Principii speculativi innati.

Ma, quel ch'è peggio, questo argomento del consenso universale, di cui ci si serve per provare principii innati, sembra a me una prova che non ve ne sono, perché non ve n'è alcuno al quale tutta l'umanità dia un universale assenso. Io comincerò coi prin-

---

idee, s'accordano sull'esistenza di alcuni principii fondamentali; non potendosi ammettere che gli uni li abbiano comunicati agli altri (chi mai li avrebbe comunicati ai popoli più primitivi, ai selvaggi, ai bambini?), bisogna considerare che essi siano innati.

3. — Il principio speculativo per eccellenza sul quale insistono gl'innatisti è il principio logico d'identità, il quale riceve una doppia formulazione, che sembra sdoppiarlo in due principii distinti. La prima è positiva: A è A, « tutto ciò che è, è »; la seconda è negativa: « è impossibile per la stessa cosa essere e non essere » e non fa che ribadire polemicamente la precedente, perché, essendo A = A non può essere = non A. In questa seconda formulazione, il principio d'identità prende anche il nome di principio di contradizione (o meglio, di non contradizione) in quanto nega che i contradittorii A e non A possano essere egualmente veri. Esso è alla base di qualunque proposizione e ragionamento logico, e perciò vien considerato come innato.

cipii speculativi, citando quei tanto vantati principii della dimostrazione: « tutto ciò che è, è » « è impossibile per la stessa cosa essere e non essere », che, tra tutti gli altri, hanno il più riconosciuto titolo all'innatismo. Essi hanno una così consolidata riputazione di massime universalmente ricevute, che sembrerà senza dubbio strano che si possa metterle in quistione. E tuttavia, io mi prendo la libertà di dire che queste proposizioni sono così lontane dall'avere un assenso universale, che anzi sono sconosciute a una gran parte dell'umanità.

4. — Origine empirica di essi.

Infatti è, in primo luogo, evidente che tutti i bambini e gl'idioti non hanno la minima apprensione o idea di essi; e tale mancanza basta a distruggere quell'assenso universale che dev'essere il concomitante

---

4. — Contro il riconoscimento del principio da parte di tutti gli uomini, quindi contro l'argomento del consenso universale, Locke afferma che i bambini, gl'idioti, e, altrove aggiunge, i selvaggi, non hanno la minima idea di esso; e che tale ignoranza distrugge l'universalità del consenso. Ma si potrebbe obiettare: un bambino non conosce il principio d'identità a titolo di principio esplicitamente formulato: tuttavia lo applica, quando, vedendo due soldini, dice che sono eguali; e se lo applica, vuol dire che implicitamente lo conosce. Al che Locke risponde che non esiste una conoscenza di cui non si ha coscienza, e che pertanto, se il principio d'identità fosse una conoscenza innata, tutti dovrebbero esserne consapevoli; mentre si verifica l'opposto. Si potrebbe tuttavia replicare, dicendo: è vero che non c'è conoscenza, nel senso pieno della parola, senza che se ne abbia coscienza, ed è vero anche che questo argomento chiuderebbe la bocca a chi volesse affermare che il bambino ha l'idea innata di due soldini eguali. Ma se s'intende dire soltanto che il bambino, per poter paragonare

necessario di tutte le verità innate, sembrando a me contraditorio dire che vi sono delle verità impresse nell'anima, che essa non percepisce e non intende. Difatti l'essere impresso, se significa qualche cosa, non è altro che l'avere percezione di certe verità; mentre è inintelligibile per me che s'imprima qualcosa nell'anima senza che questa la percepisca. Se perciò i bambini e gl'idioti hanno anime, hanno menti, con quelle impressioni in esse, debbono necessariamente percepirle, conoscerle e assentirvi; ma, poiché questo non si verifica, è evidente che quelle impressioni non esistono. Dire che un'idea è impressa nella mente e dire nello stesso tempo che la mente l'ignora e non ne ha mai avuto notizia, è ridurre l'impressione

---

i due soldini tra loro e trovare che sono eguali, deve avere nella sua anima, prima di ogni esperienza e coscienza, se non una idea, almeno una certa capacità o predisposizione a intuire l'eguaglianza tra due cose, allora l'argomento lockiano perde il suo valore. È il caso accennato nel testo: che le conoscenze siano acquistate, ma le capacità siano innate. A questa replica, Locke non risponde sostanzialmente altro se non che: io non nego che le capacità siano innate, ma ciò non attiene alla quistione dell'innatismo, dove si tratta di decidere se, alcune conoscenze, a differenza di altre, siano innate. Dal punto di vista della predisposizione, tutte le conoscenze sarebbero innate; ma appunto perciò l'innatismo perderebbe ogni senso o valore, perché verrebbe negata quella discriminazione tra idee innate e idee acquisite, che è la sua ragion d'essere.

La risposta di Locke è convincente, ma parziale. Essa esclude che ci siano delle conoscenze, nel senso pieno della parola, che possono essere innate, cioè indipendenti dall'esperienza; ma pone troppo facilmente da parte, in una zona di ombra, il problema della capacità e della predisposizione. Che debba esservi nel bambino una capacità a intuire l'eguaglianza, l'identità ecc., non è certamente una conoscenza, ma non è neppur qualcosa d'indifferente o d'estraneo alla conoscenza, se proprio in virtù di essa si può sapere che due cose sono

a nulla. Nessuna proposizione si può dire nella mente, se la mente non la sa e non n'è cosciente. Perché, se qualcuna vi fosse, allora per la stessa ragione tutte le proposizioni che son vere e a cui la mente può assentire, potrebbero dirsi esistenti nella mente ed impresse, non potendo, in tal caso, l'essere nella mente senza essere conosciuto significare altro se non che la mente ha la capacità di conoscerle. Ma se la quistione dell'innatismo si riduce alla sola capacità di conoscere, tutte le verità di cui l'uomo viene a conoscenza saranno, in questo senso, innate, e la grossa vertenza si ridurrà a un modo molto improprio di esprimersi, perchè gl'innatisti, pur pretendendo di dire il contrario, non dicono nulla di diverso da quelli

---

eguali o identiche. Essa è almeno una parte o un aspetto della conoscenza, che avremmo voluto vedere esplorato da chi, come Locke, s'era proposto di indagare la natura e il funzionamento dell'intelletto umano. Se quest'intelletto è pur qualcosa di operante, non può darsi, forse, che quella capacità, insieme ad alcune altre, sia il mezzo con cui è posto in grado di operare? E poiché quella ed altre simili capacità sono riconosciute da Locke come innate, non può darsi ancora che la discriminazione tra l'innato e l'acquisito debba esser fatta, invece che tra conoscenza e conoscenza, tra una parte e un'altra o tra un aspetto e un altro della stessa conoscenza? Appunto questo problema, che Locke mette da parte come non attinente alla quistione, sarà ripreso da Kant, che introdurrà la distinzione tra un contenuto acquisito della conoscenza e una forma a priori (che è una trasformazione ed epurazione dell'idea innata). Locke invece si dà troppo facilmente partita vinta, sol perchè riesce a dimostrare che ogni nostra conoscenza è acquisita. La dimostrazione è giusta e storicamente ha valore contro un particolare innatismo storico, che attribuiva ad alcune conoscenze, a differenza di altre, il carattere di innate, ma essa è incompleta, perché pone in ombra quelle capacità o funzioni dell'intelletto, da cui cominciava a balenare, nella mente stessa del Locke, un'idea nuova, e ben altrimenti valida, dell'innatismo.

che negano principii innati. Nessuno, infatti, io credo che abbia mai negato che la mente sia capace di conoscere alcune verità. La capacità, essi dicono, è innata; la conoscenza è acquistata. Ma allora, a che pro' questa lite su alcune massime innate? Se le verità possono essere impresse nell'intelletto senza essere percepite, io non vedo differenza tra verità e verità: esse debbono essere tutte innate o tutte acquisite; invano si tenterà di distinguerle. Perciò chi parla di idee innate nell'intelletto non può (se ha di mira una specie distinta di verità) riferirsi a quelle verità che sono nell'intelletto senza essere percepite e conosciute. Perché, se l'espressione: «essere nell'intelletto» ha un contenuto, essa significa «essere inteso»; sicchè essere nell'intelletto e non essere inteso è lo stesso che dire che una cosa è e non è nell'intelletto.

5. — La ragione e la scoperta dei principii innati.

Ma gl'innatisti possono dare un altro senso alla loro tesi, dicendo che gli uomini possono scoprire quei principii con l'uso della ragione e che ciò basta

---

5. — Questo secondo argomento (il primo, come si è detto, è desunto dal consenso universale) a favore dell'innatismo è alquanto ambiguo Se ne può ricostruire il senso così. Gli anti-innatisti credono di demolire le idee innate, dicendo che esse sono scoperte per mezzo della ragione, e perciò acquisite. Ebbene, rispondono gl'innatisti, anche ammesso che siano scoperte dalla ragione, questo non vuol dire che siano acquisite. Poiché la ragione ne rivela il carattere universale e necessario, con ciò viene reintegrato *ipso facto*, quel consenso universale, che contraddistingue le idee innate. In altri termini, la ragione non potrebbe conferire ad esse l'universalità e la necessità, se non competesse loro per propria natura. Ma ciò porta a un'esten-

a provare il loro innatismo, perchè le verità che la ragione può con certezza scoprire e a cui può farci fermamente assentire, sono tutte naturalmente impresse nell'anima. Infatti, l'assenso universale che le contraddistingue ammonta solo a questo, che con l'uso della ragione noi siamo capaci di giungere a certe conoscenze e ad assentirvi; e pertanto non c'è differenza tra i principii delle matematiche e i teoremi dedotti da essi: gli uni e gli altri debbono essere egualmente riconosciuti come innati, essendo tutti delle scoperte fatte con l'uso della ragione.

Ma come si può pensare l'uso della ragione necessario a scoprire delle verità che sono supposte innate, se la ragione non è altro che la facoltà di dedurre verità ignote da principii o proposizioni già note? Non si può certamente ritenere innato ciò che ha bisogno della ragione per essere scoperto. Sicché attribuire alla ragione la scoperta di verità già impresse, significa dire che la ragione scopre ciò ch'era noto fin da prima.

NB

---

sione molto maggiore della sfera delle idee innate, perchè, se innato è tutto quello che la ragione rivela come universale e necessario, l'innatismo spetta non solo ai principii, ma anche alle conseguenze che se ne deducono; per es., nelle matematiche, non solo agli assiomi, ma anche ai teoremi.

Contro questa argomentazione, Locke comincia col mostrarne l'assurdo: se la ragione dimostra certe verità, cioè le fa note, come può essere che esse siano innate, cioè già note per se stesse fin da prima? È chiaro tuttavia che l'assurdo si fa così palese solo in virtù del principio stabilito al n. 4 (che gli avversari non sarebbero disposti a concedere), che una verità innata deve essere presente alla coscienza, cioè nota.

6. — Continuazione dell'argomento precedente.

Io consento coi fautori dell'innatismo che non v'è conoscenza dei principii generali ed evidenti finché l'anima non perviene all'esercizio della ragione; ma nego che l'inizio dell'uso della ragione sia il preciso momento in cui essi sono per la prima volta conosciuti; e, anche se fosse, nego che ne proverebbe l'innatismo. Tutto ciò che può attendibilmente significare la proposizione: che gli uomini danno il loro assenso ad essi quando giungono all'uso di ragione, è soltanto che, essendo la formazione delle idee astratte e l'intelligenza dei nomi generali concomitanti con la facoltà razionale e crescendo con essa, i fanciulli non hanno quelle idee generali, né imparano i nomi che le significano, finché, dopo avere per buon tempo esercitato la loro ragione intorno a idee familiari e più particolari, essi non siano riconosciuti, nel conversare e nell'agire con altri, capaci di discorso razionale.

Un bambino non sa che tre più quattro è uguale a sette, finchè divien capace di contare sette ed ha

---

6. — Continuando la critica iniziata nel numero precedente, il Locke, pur ammettendo che l'uso della ragione e la scoperta dei principii universali siano concomitanti, 1) nega che la concomitanza sia istantanea, come dovrebb'essere se la ragione non facesse che rivelare l'esistenza di un deposito già preesistente di idee innate. Egli non si spiega più ampiamente in proposito; ma noi pensiamo ch'egli intenda dire che la scoperta di quei principii è molto posteriore all'inizio dell'uso di ragione, e che quindi essa è un acquisto faticoso, non un facile ritrovamento. 2) Ma anche ammesso che le due cose siano contemporanee, ciò non prova affatto l'innatismo dei principii, ma conferma la gradualità del loro acquisto, a misura che la ragione si va spiegando e fortificando nel suo lavoro.

acquistato il nome e l'idea dell'eguaglianza; e allora, quando gli si spiegano queste parole, egli vi assente, o meglio, percepisce la verità di quella proposizione. Ma egli non assente prontamente perché si tratta di una verità innata, né il suo assenso prima mancava perchè egli era privo dell'uso della ragione; ma la verità della proposizione gli appare appena che egli ha rassodato nella sua mente le idee chiare e distinte significate dai rispettivi nomi; e allora egli conosce quella verità con lo stesso fondamento e con gli stessi mezzi con cui prima sapeva che una bacchetta e una ciliegia non sono la stessa cosa.

7. — Le presunte idee innate appaiono più tardi delle altre.

Che le massime generali di cui stiamo parlando non siano note ai bambini, agli idioti e a gran parte dell'umanità, abbiamo già sufficientemente provato; dal che è evidente che esse non hanno un assenso universale, né sono impressioni generali. Ma c'è un ulteriore argomento contro il loro innatismo, ed è che, se fossero impressioni native ed originali, dovrebbero apparire meglio e più chiaramente proprio in quelle persone in cui non troviamo tracce di esse. Ed è questa, per me, una forte presunzione contro il loro innatismo, in quanto son meno conosciute a coloro in cui, se fossero innate, dovrebbero manifestarsi con

---

7. — Un ulteriore argomento contro l'innatismo e, indirettamente, a favore del carattere acquisito di quei principii, è dato dalla loro apparizione tardiva nella mente, dopo che questa s'è già a lungo esercitata; mentre se fossero innati, dovrebbero apparire per primi nei bambini, nei selvaggi, negl'incolti.

maggior forza e vigore. Infatti i bambini, gl' idioti, i selvaggi e gl' illetterati, essendo tra tutti i meno corrotti dall'abitudine e dalle opinioni altrui, e non essendo stati i loro nativi pensieri rimodellati dallo studio e dall'educazione, dovrebbero presumibilmente avere nelle loro menti quelle nozioni innate nel modo più visibile. Ma ahimè, tra i bambini, gl' idioti, i selvaggi e i rozzi illetterati, quali massime generali si riscontrano? quali princìpi universali della conoscenza? Le loro nozioni sono poche e anguste, mutuate solo da quegli oggetti di cui hanno maggior pratica e che hanno fatto sui loro sensi più frequenti e forti impressioni.

8. — I PRINCIPII PRATICI INNATI E LA CRITICA DI ESSI.

Quello che si è detto dei principii speculativi, vale anche più per i principii pratici. Io me ne appello a chiunque abbia un'esperienza anche modesta della

---

8. — Passando ai principii pratici, gli argomenti a favore e contro l'innatismo si svolgono sopra una linea parallela a quella già esaminata, salvo qualche differenza dipendente dalla natura del tema. Da una parte gl'innatisti affermano, dall'altra Locke nega il consenso universale su quei principii, come la giustizia e la fede ai patti. Un'istanza contro l'universalità del consenso è data dal fatto che tutti i fuori-legge disconoscono quei principii; ma, ribattono gl'innatisti, in quanto anch'essi formano delle società a delinquere, debbono pur serbare qualche fede ai patti e qualche norma di giustizia tra loro, e con ciò confermano la negata universalità. Ma Locke ribatte che la presunta giustizia usata tra ladroni e delinquenti non può aver altro in comune, fuori del nome, col sentimento innato della giustizia: essa è una mera convenzione, dettata dalla necessità della convivenza, quindi alcunchè di acquisito. E se si replica dagl'innatisti che

storia dell'umanità. Dov'è mai una verità pratica ricevuta senza dubbio o controversia, come dovrebb'essere se fosse innata? La giustizia e la fede ai patti sono le cose su cui gli uomini sembrano accordarsi di più. Esse sono osservate anche nelle accolte di ladri e di più grandi malfattori, che, pur essendo andati così lontani nel porsi fuori dell'umanità stessa, tuttavia tengon fede e regole di giustizia gli uni verso gli altri. Io ammetto che i fuori-legge si comportano così, ma senza ricevere queste leggi come leggi innate, di natura. Essi le praticano come norme di convenienza nell'interno delle loro comunità; ma è impossibile concepire che abbracci la giustizia come principio pratico chi agisce lealmente verso il socio e nello stesso tempo depreda o uccide il primo onesto uomo che incontra. Giustizia e verità sono i comuni legami della società, e perciò anche i fuori-legge e i predoni, che rompono con tutto il mondo circostante, debbono tener fede e regole di equità tra loro, senza di che non potrebbero stare insieme. Ma chi vorrà dire che costoro che vivono di frode e di rapina hanno prin-

---

i delinquenti, pur disconoscendo le norme della giustizia, hanno il senso o la coscienza di ciò che negano, Locke risponde molto sottilmente che la coscienza di un principio pratico non può essere un mero riconoscimento astratto e inefficace, ma dovrebb'essere una conformità pratica: proprio quella cioè che manca nel delinquente.

Del resto anche qui, come nel caso dei principii teoretici, Locke ammette che esistano nell'anima delle capacità o inclinazioni al piacere e al dolore, in cui è la radice di tutti gli appetiti e di tutte le attività pratiche. Ma, come prima egli aveva negato che le mere capacità o facoltà teoretiche siano conoscenze compiute, così ora egli nega che le tendenze e inclinazioni siano principii pratici, nel senso richiesto dall'innatismo, cioè principii e norme formulati dall'intelletto in servizio della condotta pratica.

cipii innati di verità e giustizia, che riconoscono ed a cui assentono?

Forse si obbietterà che il tacito assenso della loro mente accetta ciò che la loro pratica contraddice. Rispondo, primo, che ho sempre ritenuto le azioni degli uomini come i migliori interpreti dei loro pensieri. Ma, poiché è certo che la pratica e la professione aperta della maggior parte degli uomini hanno posto in questione o negato quei principii, è impossibile stabilire un consenso universale, senza cui non si può concludere che siano innati. Secondo, è molto strano e irragionevole supporre principii pratici innati, che finiscono solo in contemplazione. I principii pratici derivati da natura dovrebbero essere volti all'azione e dovrebbero produrre conformità pratica, non mero assenso speculativo alla loro verità, senza di che invano sarebbero distinti dalle massime speculative. La natura, io lo riconosco, ha posto nell'uomo un desiderio della felicità e un'avversione alla miseria: questi certo sono principii pratici innati che (come debbono dei principii pratici) continuano costantemente a operare e influenzare le nostre azioni senza intermittenza; essi possono essere osservati in tutte le persone e in tutte le età, continuamente e universalmente; essi però sono inclinazioni dell'appetito verso il bene, non impressioni di verità sull'intelletto. Io non nego che vi sono tendenze naturali impresse nell'anima umana, e che dalle primissime esperienze del senso e della percezione alcune cose riescono sgradevoli, altre gradevoli ad essi; ma tutto ciò non concerne i caratteri innati nell'anima, che debbono essere principii della conoscenza regolanti la nostra pratica.

9. — I principii pratici hanno bisogno di prove.

Un'altra ragione che mi fa dubitare dell'esistenza di principii pratici innati è che io credo che non possa essere proposta nessuna norma morale, di cui l'uomo non possa giustamente domandare la ragione; ciò che sarebbe perfettamente ridicolo e assurdo se quelle norme fossero innate, cioè evidenti per se stesse come conviene che sia ogni principio innato, che non deve aver bisogno di prova perché la sua verità sia accertata.

10. — Varietà delle norme morali.

Si aggiunga la grande varietà delle opinioni sulle norme morali, che si può trovare tra gli uomini, secondo le diverse specie di felicità che essi si prospettano o si propongono; ciò che non potrebb'essere se i principii pratici fossero innati e impressi nelle nostre anime immediatamente dalle mani di Dio.

E chi consulta accuratamente la storia dell'umanità e indaga tra le numerose tribù umane, passando a rassegna spassionatamente le loro azioni, si convincerà che non v'è forse un principio di moralità o regola di virtù, che in una parte o in un'altra non sia tenuto a vile e condannato dalla maniera di vivere d'intere società regolate da principii opposti.

---

9. — L'argomento svolto in questo numero è analogo a quello svolto alla fine del n. 5, a proposito dei principii teoretici: se anche i principii pratici hanno bisogno di prove, è assurdo dire che siano innati.

10. — L'argomento tratto dalla diversità delle norme morali tra gli uomini non è che una variante di quello già desunto dalla mancanza di un consenso universale: quel consenso manca appunto perchè gli uomini si lasciano guidare da norme differenti.

SEZIONE II

L'ORIGINE E GLI ELEMENTI DELLA CONOSCENZA

1. — L'oggetto della conoscenza.

Poiché ogni uomo è conscio che pensa e che le cose a cui la sua mente si applica sono le idee che si trovano in essa, è fuori dubbio che gli uomini abbiano nella loro mente numerose idee, come quelle espresse dalle parole bianchezza, durezza, dolcezza, pensare, movimento, uomo, elefante, armata, ubbriachezza ed altre. Perciò la prima cosa da indagare è come ne vengono in possesso. So che v'è una dottrina tradizionale che essi abbiano idee native e caratteri originali impressi nella loro anima fin dall'inizio dell'esistenza. Io ho già esaminato questa opinione, e immagino che quanto ho detto nella precedente sezione sarà molto più facilmente ammesso se potrò mostrare donde l'intelletto tragga tutte le idee che possiede, e per quali vie e gradi le idee vengano nella mente. A questo fine io mi appellerò all'osservazione e all'esperienza di ognuno.

---

1. — Si veda quanto è stato detto in proposito al n. 4 dell'Intr.

2. — Le due fonti della conoscenza.

Supponiamo che la mente sia una carta bianca, vuota di ogni carattere, senza alcuna idea; come avviene che se ne provvede? Donde proviene quell'ampia riserva che l'affaccendata e illimitata fantasia dell'uomo ha dipinto in essa con una varietà quasi infinita? Donde riceve i materiali della ragione e della conoscenza? A questo rispondo con una parola sola: dall'esperienza, su cui tutta la nostra conoscenza è fondata e da cui in ultima istanza deriva. La nostra osservazione, col rivolgersi agli oggetti sensibili o alle operazioni interne della nostra anima, percepite e riflesse da noi medesimi, è ciò che fornisce al nostro intelletto tutto il materiale del pensiero. Son queste due le fontane della conoscenza, da cui sgorgano tutte le idee che abbiamo o possiamo materialmente avere.

3. — La sensazione.

In primo luogo, i nostri sensi, volgendosi agli oggetti sensibili particolari, introducono nella mente

---

2. — L'immagine della mente come una carta bianca (*tabula rasa* nell'equivalente espressione latina) è richiamata per contrasto dall'immagine che gl'innatisti si fanno della mente come di una carta su cui sono impressi alcuni caratteri originari. Poiché, dalla prima sezione, risulta che questi caratteri non esistono, sorge il problema: chi è che l'imprime? L'esperienza, che si sdoppia in esterna ed interna, a seconda che si volge agli oggetti sensibili o che riflette sulle operazioni dell'anima.

3. — La terminologia del Locke è di solito alquanto imprecisa. Qui noi troviamo che essa identifica due termini che la

varie percezioni distinte di cose, secondo le diverse vie da cui gli oggetti li impressionano. Così veniamo in possesso delle idee del giallo, del bianco, del caldo, del freddo, del liscio, del duro, dell'amaro, del dolce e di tutte quelle che chiamiamo qualità sensibili. E quando io dico che i sensi le introducono nella mente, intendo dire che dagli oggetti esterni essi introducono nella mente ciò che ivi produce queste percezioni. Questa grande fonte della massima parte delle idee che abbiamo, che dipende totalmente dai nostri sensi e che da essi è incanalata verso l'intelletto, io chiamo sensazione.

4. — La riflessione.

In secondo luogo, l'altra fonte, da cui l'esperienza fornisce di idee l'intelletto, è la percezione delle operazioni interne della nostra stessa mente, in quanto si

---

psicologia moderna distingue: quello di sensazione e quello di percezione. Ma non è il caso di insistere su questa confusione, che non nuoce gran che all'intelligenza del testo: il Locke intende soltanto porre in evidenza che per mezzo dei sensi esterni (vista, tatto, ecc.) noi veniamo in possesso di idee sensibili (bianco, duro, ecc.). La precisazione che poi segue (nel periodo: « E quando io dico ecc. ») è suggerita dal dubbio che il lettore immagini che i sensi trovino già negli oggetti delle qualità sensibili bell'e pronte e le introducano nell'anima. Invece, come si chiarirà meglio in seguito, quelle qualità non esistono già negli oggetti, ma risultano da una trasformazione che i sensi operano di altre qualità esistenti negli oggetti. Di qui l'avvertenza del Locke, che per introduzione delle qualità sensibili nella mente egli intende dire introduzione di ciò che ivi produce la percezione di queste qualità.

4. — Si badi che Locke intende porre la riflessione, come fonte della conoscenza, sullo stesso piano della sensazione, pur

volge alle idee che ha ricevute; le quali operazioni, quando l'anima si dà a riflettervi e a considerarle, forniscono l'intelletto di un altro gruppo di idee che non si potrebbero avere dalle cose esterne. Tali sono il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, il ragionare e tutte le varie azioni della nostra mente: quando di queste siamo coscienti e le osserviamo in noi, ne riceviamo idee così distinte nell'intelletto, come

---

distinguendola da essa, e non farne una fonte superiore. Perciò egli la chiama anche senso interno, come per segnalarne la perfetta corrispondenza e l'analogia col senso esterno. Tuttavia, oltre la differenza indicata nel testo tra l'una e l'altra (cioè che la sensazione propriamente detta si volge agli oggetti esterni e la riflessione alle operazioni interne dell'anima), sono indicate nel *Saggio* altre differenze, che turbano quel perfetto parallelismo. Principalmente queste: 1) la sensazione è passiva, cioè accoglie necessariamente le impressioni che le si presentano, senza poterle modificare o cancellare di suo arbitrio; la riflessione invece è attiva e spontanea, cioè si volge agli oggetti che vuol considerare e ha il potere di modificarli. 2) Inoltre, poiché la riflessione si esercita, almeno in parte, sul contenuto psichico offerto dalla sensazione, essa appare più tardivamente come una specie di giudice di seconda istanza. Sembra perciò che la sua funzione, piuttosto che parallela, sia di ordine superiore rispetto alla sensazione. [Noi veniamo così in presenza di una delle difficoltà più gravi della concezione del Locke. Da una parte, essa pone le due fonti sullo stesso piano, e, come vedremo meglio in seguito, allinea le idee della sensazione a fianco di quelle della riflessione, mostrando come s'intrecciano e come, dalle più semplici ed elementari dell'uno e dell'altro gruppo, si formano le più complesse. Ma, se si domanda: in virtù di quale principio, cioè per opera di quale artefice si compie questo lavoro d'intreccio e di composizione, Locke è costretto a rispondere: per mezzo dell'intelletto, cioè della riflessione. Quindi la riflessione, nello stesso tempo, offre un materiale analogo a quello della sensazione e compie una funzione di ordine superiore, coordinando e aggruppando il materiale sensibile; essa è parte in causa e giudice della causa, o, per stare nei termini, è materia di conoscenza e attività formatrice. Locke ha purtroppo irrimedia-

dei corpi che impressionano i nostri sensi. Questa fonte di idee l'uomo l'ha totalmente in se stesso; e benché non sia un senso vero e proprio, perché non ha che vedere con gli oggetti esterni, tuttavia è molto simile ad esso, e può abbastanza propriamente esser chiamato senso interno. Ma, poichè io chiamo l'altro *sensazione*, così chiamo questo *riflessione*, in quanto le idee che esso apporta sono tali che la mente può riceverle col riflettere sulle sue operazioni interne.

---

bilmente confuso le due attribuzioni, perfino nella terminologia, scambiando le operazioni dell'intelletto o della riflessione con le idee che la mente si fa di queste operazioni. Ma è chiaro che si tratta di due nature diverse: le operazioni sono attive, anzi sono l'attività stessa, le idee sono dei prodotti, cioè un contenuto rigido e statico. Il risultato finale di questa grave confusione è un'oscillazione e uno spostamento continuo di piani nello svolgimento del *Saggio*. Se la riflessione non dà che un materiale d'idee, chi è che elabora questo materiale? Se non è un *Deus ex machina*, ma è la riflessione stessa, vuol dire che la sua funzione propria non è di dare un materiale. La filosofia kantiana porterà su questo punto fondamentale una grande chiarificazione, distinguendo da un senso interno (posto sullo stesso piano del senso esterno) un intelletto o una riflessione vera e propria, come attività formale di ordine superiore, che ha per compito di unificare e disciplinare il materiale sensibile.]

Tornando alla stretta interpretazione del testo, si noti l'improprietà dell'espressione «le cose materiali esterne come oggetti della sensazione»: più correttamente, Locke avrebbe dovuto dire: «le qualità sensibili delle cose, come oggetto della sensazione esterna». Un'altra improprietà, e non soltanto verbale!, è quella di porre tra le operazioni della riflessione anche le passioni che nascono da esse (per es. io rifletto sopra un colore che ho visto; ma poichè quel colore era troppo vivo, esso provoca in me un senso di pena). È chiaro che le passioni non possono essere classificate tra le azioni. Ma anche qui Locke è vittima della confusione già spiegata tra il senso interno (che, come senso, è passivo) e la riflessione o l'intelletto, che è un'attività.

Queste due cose, cioè le cose materiali esterne, come oggetti della sensazione, e le operazioni interne della nostra mente, come oggetti della riflessione, sono per me i soli originali da cui tutte le idee traggono il loro principio. Il termine « operazioni » io lo uso qui in senso largo, in modo che comprende non solo le azioni della mente intorno alle proprie idee, ma anche una certa specie di passioni che talvolta nasce da esse, come la soddisfazione o l'inquietudine che sorge da ogni pensiero.

5. — Non v'è altra fonte della conoscenza.

L'intelletto, secondo me, non ha il minimo barlume di idee che non riceva da una di queste fonti. Gli oggetti esterni provvedono l'anima delle idee delle qualità sensibili, che sono tutte le varie percezioni che essi producono in noi; e la mente provvede l'intelletto delle idee delle proprie operazioni. E quando noi avremo fatto una compiuta rassegna di esse, e dei loro diversi modi, combinazioni e relazioni, vi troveremo compendiato tutto il nostro corredo di idee.

---

5. — Si noti, ancora una volta, lo scambio delle due funzioni dell'intelletto. Dice Locke: « L'intelletto non ha il minimo barlume di idee che non riceva da queste due fonti », cioè la sensazione e la riflessione (o l'intelletto). Cioè lo stesso nome o due nomi equivalenti sono usati per indicare due funzioni ben diverse: una volta un principio centrale, attivo e ordinatore, un'altra il prodotto di questa attività. Più appresso Locke è costretto a introdurre un nome diverso per potersi comunque esprimere: « la mente provvede l'intelletto delle idee delle proprie operazioni », che val quanto dire « l'intelletto provvede l'intelletto ecc. ».

6. — Idee semplici e complesse.

Per meglio intendere la natura, il modo e l'estensione della nostra conoscenza, una cosa va attentamente osservata intorno alle idee che noi abbiamo, e cioè, che alcune di esse sono semplici ed altre comples-

---

6. — La divisione delle idee in semplici e complesse è fondamentale nella concezione del Locke: tutto il processo della conoscenza si svolge dalle une alle altre, cioè consiste nel ricevere le prime e nel formare da esse le altre. Carattere fondamentale delle idee semplici è che esse sono « apparenze uniformi nella mente, non distinguibili in differenti idee ». Per es. l'idea del rosso, che io ricevo dalla sensazione, in quanto idea (cioè indipendentemente dallo stimolo che può averla suscitata in me) non è decomponibile in altre idee più elementari, cioè è un'idea semplice. Su questo punto non v'è luogo a difficoltà. Ma la difficoltà sorge quando si considera (come si vedrà meglio nei numeri seguenti) che le idee semplici provengono non tutte da un solo senso (per es. il colore dalla vista), ma alcune anche da due sensi insieme (per es. l'idea dello spazio dalla vista e dal tatto), altre dalla riflessione (per es. l'idea di un dubbio dal pensiero), altre infine dall'intreccio della sensazione e della riflessione (per es, l'idea della paura sorge dal senso o dal riflesso interno provocato dall'impressione di un oggetto). È lecito allora domandare: come mai da una fonte composta possono sorgere idee semplici? Locke non si propone questo problema; e, se noi volessimo sottilizzare, potremmo trovar molto da ridire su molte delle sue presunte idee semplici. Ma, perchè la critica non soverchi troppo l'esposizione, ci limitiamo a dire che, secondo lo spirito della filosofia lockiana, il fatto che la fonte sia composta non impedisce la semplicità dell'idea, che consiste in una visione unica e indivisibile. Tale è, per es., l'idea del rosso, benchè, se volessimo riferirla alla sua fonte oggettiva, essa si scomporrebbe in un numero grandissimo di movimenti o di vibrazioni. Analogamente, anche le idee provenienti da più sensi o da un intreccio di sensazione e di riflessione, possono essere

se. Non v'è nulla di più familiare a un uomo della chiara e distinta percezione che egli ha delle idee semplici, ognuna delle quali, essendo in sé non composta, contiene solo un'apparenza o concezione uniforme nella mente e non è distinguibile in differenti idee.

Queste idee semplici, che sono il materiale di tutta la nostra conoscenza, sono suggerite e fornite alla mente solo per le due vie già ricordate, cioè la sen-

---

considerate come semplici, in quanto non sono riconducibili ad altre idee più elementari.

Oltre l'irriducibilità, un altro carattere fondamentale delle idee semplici è che esse sono originali e modelli, che non possono essere in alcun modo accresciuti o modificati dall'arbitrio umano. Nessuno può creare nuove idee semplici o trasformare quelle che possiede: esse sono i *dati* irriducibili e immoltiplicabili della conoscenza.

[Una quistione a questo punto può sorgere per un lettore già alquanto esperto dei problemi della filosofia. Si è detto che il progresso della conoscenza va dalle idee semplici alle complesse. In ciò consiste per Locke l'esplicazione del « metodo storico », di cui ha parlato all'inizio del *Saggio*, e che consiste nel seguire la genesi delle conoscenze umane. Ma si domanda: è proprio questa la genesi storica delle idee nello spirito umano? Se così fosse, l'uomo dovrebbe cominciar con l'avere le idee semplici del colore, della durezza, dello spazio, della figura, e da esse dovrebbe poi formare le idee complesse di un tavolo o di un qualunque oggetto colorato. Non è vero invece proprio l'opposto, che egli ha prima l'idea di un oggetto colorato, e poi, scomponendola e analizzandola per mezzo della riflessione, giunge alle idee semplici? Se l'ipotesi del Locke fosse conforme alla realtà, noi avremmo questo strano paradosso: che la formazione della conoscenza nel bambino dovrebbe seguire l'ordine stesso dell'analisi filosofica, cioè che il sapere più rudimentale sarebbe pareggiato alla più raffinata speculazione gnoseologica. Che altro vuol dir questo, se non che Locke s'è ingannato sul significato della sua indagine? Egli ha creduto di fare una ricerca storica sull'origine delle idee; in realtà egli ha fatto una ricerca filosofica, analitica, sulla struttura e la composizione delle

sazione e la riflessione. E quando l'intelletto n'è provvisto, esso ha il potere di ripeterle, di paragonarle, di unirle, con una varietà quasi infinita, e così può fare a piacere nuove idee complesse. Ma non è nel potere dell'ingegno più originale o dell'intelletto più esteso, per ricchezza o varietà di pensieri, di inventare o foggiare una sola idea semplice nella mente, che non sia introdotta per le vie già menzionate; né può alcuna forza intellettuale distruggere quelle che ci sono. Il dominio dell'uomo, in questo piccolo mondo del proprio intelletto, è su per giù lo stesso che nel grande mondo delle cose visibili, dove il suo potere, comunque usato con arte e abilità, non va oltre il comporre e il dividere il materiale ch'è a sua disposizione, ma non può creare la minima particella di nuova materia o distruggere un atomo di ciò ch'è già in esistenza.

---

idee, cioè sul loro valore logico e conoscitivo, indipendentemente dall'ordine empirico del loro apprendimento. Ma, poiché egli non ha avuto la coscienza della netta distinzione tra la ricerca psicologica e la ricerca logica o gnoseologica, egli ha finito col creare pericolose interferenze tra i due punti di vista; e principalmente gli è sfuggito che la sua analisi della conoscenza negli elementi semplici che la compongono, in tanto era possibile, in quanto la conoscenza in atto già gli offriva una sintesi o una composizione originaria da decomporre. Anche qui Kant porterà molta chiarezza nella confusa e oscillante critica lockiana, distinguendo nettamente la ricerca gnoseologica da quella psicologica e considerando la conoscenza come una sintesi originaria, che è il presupposto dell'analisi filosofica.]

7. — Divisione delle idee semplici.

Per meglio intendere le idee che noi riceviamo dalla sensazione, ci sembra opportuno studiarle in rapporto alle differenti vie per le quali esse s'introducono nella nostra mente e si rendono percettibili a noi. In primo luogo, ve ne sono alcune che entrano attraverso un senso solo; in secondo, ve ne sono altre che confluiscono attraverso più di un senso; in terzo, altre che noi abbiamo dalla riflessione soltanto; in quarto, altre che si fanno strada e sono suggerite alla mente da tutte le vie della sensazione e della riflessione.

Noi le studieremo a parte, capo per capo.

8. — *a*) Idee che riceviamo da un solo senso.

Vi sono idee che fanno ingresso solo attraverso un senso, che è particolarmente adattato a riceverle. Così la luce e i colori, come il bianco, il rosso, il giallo,

---

7. — In via principale le fonti delle idee semplici sono due, cioè la sensazione e la riflessione; ma, poichè la prima offre idee di un senso solo e idee di più sensi, e v'è poi una fonte mista dell'una e dell'altra, le scaturigini diventano quattro.

8. — Dopo aver parlato in generale delle idee dei cinque sensi, Locke sente il bisogno di considerare a parte l'idea della solidità, che pure è simile alle altre, perchè deriva dal tatto. Questa particolarità ha una sua ragione storica. La filosofia cartesiana aveva identificato la materia di cui son fatti gli oggetti esterni con l'estensione, cioè con lo spazio. Locke non accetta questa veduta, che sembra rendere troppo inconsistenti i corpi; perciò alle proprietà spaziali che egli pure, con Cartesio, attribuisce alla materia, aggiunge la solidità, che è il correlato positivo del senso negativo di resistenza che il nostro tatto incontra premendo sugli oggetti. Egli preferisce il termine « so-

l'azzurro, coi loro diversi gradi o sfumature e miscugli, come il verde, lo scarlatto, il purpureo, il verdemare, ecc., entrano solo per mezzo degli occhi: tutte le specie di rumori, suoni e toni, solo per mezzo delle orecchie; i diversi gusti e odori, per mezzo del palato e del naso.

L'idea della solidità è ricevuta dal tatto, e sorge dalla resistenza che noi troviamo in un corpo all'entrata di un altro corpo nel posto che esso occupa, finché non l'ha lasciato. Questa resistenza è così grande che nessuna forza, per grande che sia, può sormontarla. E perciò la nostra idea della solidità è distinta dal puro spazio, che non è capace né di resistenza né di movimento, e dalla durezza, che è un nome che noi diamo alle cose solo in relazione alla costituzione dei nostri corpi.

9. — *b*) Idee che riceviamo da più sensi.

Le idee che noi riceviamo da più di un senso sono quelle dello spazio o dell'estensione, della figura, del riposo e del moto, perché queste fanno impressioni percettibili, insieme sulla vista e sul tatto, e noi pos-

---

lidità » per questo suo carattere positivo (che meglio si adatta alla natura positiva dei corpi) al termine « impenetrabilità », di cui altri si erano serviti per esprimere un'idea analoga, che a lui pare troppo negativa.

9. — Che l'idea dello spazio risulti da un concorso della vista e del tatto era ammesso anche da fisici e da fisiologi contemporanei al Locke. Questo concorso è necessario perché, in termini di pura vista, gli oggetti si svolgono in superficie, senza profondità. Per avere l'idea della profondità bisogna che noi ci spostiamo, col nostro corpo o con la nostra mano. Lo stesso si dica della figura, che è una modificazione dello spazio, e del movimento, che oltre lo spazio, implica anche il concorso del tempo.

siamo introdurle in noi, vedendo e toccando. Ma, poiché avremo occasione di parlare più ampiamente di queste in seguito, ci limitiamo per ora ad enumerarle soltanto.

10. — *c*) Idee semplici della riflessione.

Ricevute le idee già menzionate dall'esterno, la mente, volgendo il suo sguardo all'interno su se stessa e osservando le proprie azioni intorno alle idee che ha, trae di qui altre idee che sono capaci di divenire oggetto della sua contemplazione al pari di quelle che ha ricevute dalle cose esterne.

Le due grandi e principali azioni della mente, che sono più spesso considerate, e che sono così frequenti che ognuno può a piacere prenderne notizia in sé, sono queste: la percezione o il pensiero e la volizione o il volere. Il potere di pensare è chiamato intelletto e il potere di volere è chiamato volontà, e questi due poteri o capacità dell'anima sono chiamati facoltà. Di alcuni dei modi di queste idee semplici della riflessione, come sono il ricordare, il discernere, il giudicare ecc., avremo occasione di parlare in seguito.

---

10. — Idee semplici della riflessione sono il pensare e il volere: cioè due attività produttive sono confuse con le idee dei loro prodotti. Si ricordi a questo proposito quanto s'è già detto nella nota al n. 4. Sorvolando su tale difficoltà e fermandoci sulla dottrina del Locke, così come ci è presentata, è bene avvertire che il pensare e il volere non sono che i due più generali raggruppamenti, sotto cui sono comprese numerose idee semplici della riflessione. Queste idee più particolari Locke le chiama modi del pensiero o della volontà, nel senso che sono modificazioni della comune natura del pensare o del volere. Per es. il ricordare, il dubitare, il discernere, il giudicare, sono maniere di essere della stessa facoltà di pensare; di qui, i ricordi, i dubbi, le distinzioni mentali, sono tutte idee della riflessione.

11. — *d*) Idee semplici della sensazione e della riflessione.

Vi sono infine altre idee semplici che entrano nella mente per tutte le vie della sensazione e della riflessione, cioè il piacere o diletto e il suo opposto, il dolore o il turbamento; inoltre il potere, l'esistenza, l'unità.

Piacere e dolore sono uniti a quasi tutte le nostre idee di sensazione e di riflessione; e non c'è forse impressione dei nostri sensi dall'esterno o riposto pen-

---

11. — Tra le idee semplici che provengono dalla doppia fonte del senso esterno e del senso interno, Locke annovera, *a*) il piacere e il dolore, *b*) l'esistenza, *c*) l'unità, *d*) il potere.

Quanto al piacere e al dolore, essi sono passioni, anzi le prime radici di tutte le passioni. La loro fonte è duplice, esterna e interna, perché occorre innanzi tutto una impressione sensibile e in secondo luogo una reazione interna. Così un odore gradevole suscita in me l'idea del piacere.

Per l'idea di esistenza, Locke afferma che essa proviene da tutte e due le fonti, della sensazione e della riflessione; però il caso è diverso dal precedente, dove si presentava un concorso delle due fonti. Qui invece esse agiscono alternativamente, nel senso che l'idea dell'esistenza può scaturire tanto dal senso interno, quanto dal senso esterno. Così, se io avverto in me un dolore, o un suono, o un colore, dico che esso esiste in me realmente come passione o come sensazione. E nello stesso modo se io percepisco un oggetto, dico che esso esiste. [Tuttavia, questa distinzione, che segue fedelmente il testo lockiano, è tutt'altro che soddisfacente. Nel caso del senso interno, dal fatto che io ho coscienza di uno stato d'anima qualunque, ho il diritto di dire che quello stato d'anima esiste in me. Ma qui si tratta di esistenza, non di idea dell'esistenza. Invece, nel caso del senso esterno, poiché l'oggetto non m'è noto che per mezzo dell'idea che io ne ho, la sua esistenza è un'inferenza mentale mediata dall'idea. In altri termini, Locke confonde la esistenza e l'idea dell'esistenza. Questa confusione risulterà più

siero della mente nell'interno, che non sia capace di produrre in noi piacere o dolore.

L'esistenza e l'unità sono due altre idee che sono suggerite all'intelletto da ogni oggetto esterno e da ogni idea interna. Quando le idee sono nelle nostre menti, noi le consideriamo come attualmente ivi presenti, nello stesso modo che consideriamo le cose come attualmente fuori di noi, il che vuol dire che esse esistono. E tutto ciò che noi possiamo considerare come una cosa, si tratti di un essere reale o di una idea, suggerisce all'intelletto l'idea di unità.

Il potere anche è un'altra di quelle idee semplici che noi riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione:

---

palese nell'ultima sezione del *Saggio* dove, dopo di avere elencato alcune forme di conoscenze consistenti in rapporti di idee, Locke aggiungerà ad esse una forma *sui generis* di conoscenza in cui si pone in rapporto un'idea con l'esistenza, cioè si prende quest'ultima come un'attualità e non come un'idea. È facile accorgersi che le due cose sono ben diverse: altro è dire che l'idea del tavolo esiste in me, altro dire che il tavolo, di cui ho l'idea, esiste. E il valore dei giudizi esistenziali consiste nella attualità dell'esistenza che si afferma; mentre, con la mera idea dell'esistenza, noi non usciamo fuori di noi stessi.]

Anche per l'idea di unità, l'uso delle due fonti è alternativo: tanto un oggetto del senso interno, quanto un oggetto del senso esterno, in quanto mi è dato come « un » oggetto, mi suggerisce l'idea di unità.

Infine l'idea del potere, seguendo il testo lockiano, sembra che scaturisca dalle due fonti insieme, cioè: *a*) mediante il senso interno io avverto che *posso* muovere un braccio quando voglio; *b*) ma osservando che un oggetto esterno, urtandone un altro, *può* metterlo in movimento; *c*) io inferisco che lo stesso potere che è in me è anche nell'oggetto esterno. È da osservare tuttavia che questa inferenza vale soltanto per il potere che attribuisco agli oggetti del senso esterno; invece il senso del mio potere interno mi è dato immediatamente. Si potrebbero a questo proposito ripetere le stesse osservazioni che sono state fatte sull'idea di esistenza.

infatti, osservando in noi stessi che possiamo a piacere muovere varie parti del nostro corpo che erano ferme, e constatando ogni momento coi nostri sensi gli effetti che i corpi naturali possono produrre gli uni sugli altri, da queste due vie otteniamo l'idea di « potere ».

12. — Le qualità.

Tutto ciò che la mente percepisce in se stessa, o che è l'immediato oggetto della percezione, del pen-

---

12. — Il problema delle qualità, che viene introdotto in questo numero ci porta sopra un campo diverso da quello su cui ci eravamo collocati nello studio delle idee. Finchè si parlava di idee, eravamo in un campo di enti mentali, cioè di oggetti del nostro pensiero, senza via di uscita verso una realtà oggettiva in se stessa, indipendente da noi. Infatti, poichè le idee sono i dati primarii irriducibili della conoscenza, ogni tentativo di conoscere ciò ch'è al di là di esse, fuori della nostra coscienza, è un tentativo contradittorio e vano. Anche se c'è un mondo di cose reali, estra-mentali, noi non possiamo conoscerlo che per mezzo delle idee, cioè siamo costretti a convertirlo nella nostra natura, mentre vorremmo coglierlo nella sua natura propria. Tuttavia Locke è insofferente di questo schermo frapposto alla comprensione delle cose; c'è in lui una forte tendenza realistica che lo spinge a indagare il fondamento oggettivo delle idee. E non manca un appiglio a questa ulteriore indagine. È vero che noi non possiamo uscire dalla cerchia delle nostre idee; ma è anche vero che alcune di queste idee, le primarie, non sono creazioni nostre, ma sono suscitate in noi, e quasi ci sono imposte, da qualcosa di diverso da noi. Perciò possiamo, se non direttamente conoscere, almeno argomentare dalle differenze a noi accessibili nelle nostre idee, l'esistenza di qualcosa, e più precisamente, di poteri negli oggetti, capaci di suscitarle.

V'è così un nuovo aspetto, molto importante, delle idee, che viene alla luce. Finora noi le avevamo considerate solo come oggetti presenti alla mente, e quindi di natura mentale. Ora si rivelano come enti, mentali sì, ma rappresentativi di qualcosa che è diversa dalla nostra mente. Questa capacità di

siero, dell'intelletto, ha per me il nome di idea; e il potere di produrre ogni idea nella mente io chiamo qualità del soggetto in cui quel potere esiste. Così, avendo una palla di neve il potere di produrre in noi le idee del bianco, del freddo, del rotondo, i poteri di produrre queste idee in noi, in quanto esistono nella palla di neve, io li chiamo qualità, e in quanto sono sensazioni o percezioni nel nostro intelletto, io li chiamo idee.

---

rappresentare o di simboleggiare non è identica per tutte: le idee semplici e primarie, come indipendenti dal nostro arbitrio, come date e imposte a noi, sono molto piú rappresentative della natura degli oggetti che non le idee complesse, dipendenti dal nostro arbitrio ed artificio.

Il potere negli oggetti di suscitare idee in noi è chiamato da Locke, con un termine molto infelice, qualità. [La qualità è infatti qualcosa di statico, d'inerte; il potere è per definizione qualcosa di dinamico e di attivo. Ma la cattiva scelta del termine è in parte determinata del cattivo uso che Locke fa del concetto corrispondente. *a*) Innanzi tutto, poiché al potere riposto nell'oggetto fa riscontro una idea nel soggetto, Locke è portato a confondere, secondo il solito, l'una cosa e l'altra, quindi a creare, sotto il nome di qualità, una certa natura ibrida o neutra, tra l'attività del potere e la passività dell'idea. *b*) Inoltre, come vedremo nel numero seguente, egli distingue qualità primarie da secondarie, e alle prime soltanto attribuisce un'attività produttiva vera e propria, mentre fa delle altre dei prodotti di quelle: di qui una nuova ragione per l'uso di un termine neutro; ma di qui anche una nuova improprietà della definizione data delle qualità in genere come poteri attivi e produttivi.

Comunque, l'introduzione di queste qualità segna una interferenza del « realismo », cioè della considerazione delle cose in sé, fuori della mente, sul piano dell'« idealismo », cioè sulla premessa esplicitamente formulata da Locke, di non voler sorpassare nella sua indagine i dati dell'esperienza psichica. Le qualità non sono infatti enti di ordine gnoseologico, bensì di ordine metafisico. Locke si dimostra ancora una volta poco fedele al proprio assunto.]

13. — Le qualità primarie.

Delle qualità così considerate nei corpi, alcune sono assolutamente inseparabili dai corpi stessi, in qualunque stato essi siano: in tutte le alterazioni e in tutti i mutamenti che questi subiscono, e con tutta la forza che si può esercitare su di essi, quelle qualità permangono. Per es., prendete un chicco di grano e dividetelo in due parti; ciascuna ha ancora solidità, estensione, figura e mobilità. Dividetelo ancora, ed esso conserva le stesse qualità; continuate ancora a

---

13-14. — La distinzione delle qualità primarie e secondarie, che in questi numeri è tracciata, non è una scoperta di Locke. Essa ha la sua remota origine nella filosofia di Democrito e, in tempi più recenti, è stata rinnovata da Galileo e dal Boyle. Locke l'ha attinta particolarmente a quest'ultimo. Essa nasce da ciò che, delle proprietà che si osservano nei corpi, alcune sembrano più strettamente aderenti ad essi e del tutto indipendenti da ogni nostro concorso; altre, pur avendo nei corpi la loro origine remota, dipendono nella loro struttura dalla conformazione dei nostri organi sensibili. Appartengono, per Locke, al primo gruppo, l'estensione, la solidità, la figura (che è un modo dell'estensione) e la mobilità; al secondo le qualità sensibili, colori, suoni, odori, ecc. Sembra, per es., che l'estensione sia inseparabile dai corpi perché, comunque li si divida, non cessano di essere estesi. Invece un colore, se la divisione del corpo che lo possiede viene spinta fino alle minime particelle insensibili, scompare. Che cosa allora resta di esso nel corpo, se si sottrae allo sguardo? Oggettivamente, dice Locke, il colore non è che un complesso di movimenti rapidissimi e impercettibili che, in presenza di un occhio, prende l'apparenza di un colore; in assenza di un qualunque occhio, resta il movimento che era. Ciò vuol dire che la fonte originaria delle qualità secondarie (come i colori) è nelle qualità primarie (nel movimento) col concorso dei nostri sensi.

Questa distinzione ha una grande importanza storica, come ultimo presidio delle tendenze realistiche dello spirito umano.

dividerlo finché le parti divengono insensibili, e ciascuna le conserva tutte. Queste io chiamo qualità originarie o primarie dei corpi, che a mio avviso producono idee semplici in noi, cioè solidità, estensione, figura, movimento o riposo e numero.

14. — Le qualità secondarie.

In secondo luogo, le qualità che invero non sono nulla negli oggetti stessi, ma son poteri di produrre varie sensazioni in noi per mezzo delle qualità primarie, cioè della massa, della figura, della contestura e del movimento delle loro parti insensibili, come i colori, i suoni, i gusti, ecc., io chiamo qualità secondarie.

[Ma anche se da questo punto di vista essa si giustifica pienamente, invece dal punto di vista del *Saggio* lockiano non trova nessuna giustificazione. Consideriamo infatti il problema dall'angolo visuale delle nostre idee, che è il solo dal quale possiamo valutare qualunque conoscenza. Le distinzioni tra le idee autorizzano forse una distinzione di qualità in soggettive e in oggettive? In nessun modo. Ci si dice che le idee semplici sono più strettamente aderenti agli oggetti che non le complesse. Ma l'idea del colore non è forse semplice al pari di quella della solidità? E perché allora la prima corrisponde a una qualità secondaria, l'altra a una qualità primaria della materia? Lo stesso si può ripetere per lo spazio: come idea in noi, esso risulta dal concorso della vista e del tatto. Ora, perché mai l'attestato di due sensi concorrenti insieme dovrebbe avere un valore radicalmente diverso dall'attestato di un senso solo? Con egual diritto si potrebbe concludere il contrario: che cioè l'interferenza di due sensi dà un risultato più soggettivo dell'attestato più semplice di un solo senso. Noi ci spieghiamo pertanto che nella scuola di Locke la distinzione tra le qualità primarie e le secondarie sia stata la prima a cadere sotto i colpi della critica del Berkeley. Essa è estranea e sovrapposta allo spirito del *Saggio*, ed ha una propria origine e spiegazione metafisica, che contraddice, come s'è mostrato, all'assunto gnoseologico del *Saggio* stesso.]

15. — Rapporto tra le qualità e le idee.

Un'altra cosa da considerare è come i corpi producono idee in noi. E questo accade manifestamente per impulso, che è la sola via in cui possiamo concepire che i corpi operino. Ma allora, poiché gli oggetti esterni non sono uniti alle nostre anime quando producono idee in noi, e poiché nondimeno noi percepiamo quelle qualità originarie nei singoli oggetti che cadono sotto i nostri sensi, è evidente che il moto debba da essi continuarsi attraverso i nervi o gli spiriti animali, cioè da alcune parti del corpo fino al cervello, che è la sede della sensazione, per produrre nelle nostre anime le idee che vi si riferiscono.

Nello stesso modo che si producono in noi le idee di queste qualità originarie possiamo concepire che

---

15. — Una conferma del carattere metafisico delle « qualità » ci è data dal tema trattato in questo numero: poiché le qualità (almeno quelle primarie) esistono negli oggetti, in che modo avviene che possono impressionare i nostri sensi e suscitare idee in noi? È bene, a questo proposito, ricordare che nel n. 2 dell'Intr. Locke ha detto espressamente di non volere esaminare « con quali movimenti psichici o alterazioni corporee noi veniamo in possesso di sensazioni per mezzo dei nostri organi e di idee nel nostro intelletto », cioè ha messo da parte quella ricerca che ora, se pur sommariamente, intraprende. E la soluzione non può essere che un larvato materialismo: dai corpi esterni muovono degl'impulsi o degli stimoli, che si propagano attraverso i nervi (o attraverso gli spiriti animali che, secondo la fisiologia del tempo sono le parti più sottili e pure del sangue) e giungono al cervello per *produrre* la sensazione. Come mai dei movimenti fisici producano delle idee di natura psichica, il Locke non spiega, nè potrebbe spiegare. Questo larvato materialismo è appena accennato; subito dopo, l'autore si riprende e rientra nella sua via che, come sappiamo, sta nell'affermare l'irriducibilità dei dati psichici.

si producono anche quelle delle secondarie, cioè per mezzo delle operazioni delle parti insensibili sui nostri sensi.

16. — Differenze tra le idee delle qualità primarie e delle secondarie.

Le idee delle qualità primarie dei corpi somigliano ad essi e i loro modelli esistono realmente nei corpi stessi; ma le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie non hanno con essi somiglianza affatto. Non v'è niente di simile a queste nostre idee nei corpi. V'è soltanto, nei corpi che prendono nome da esse, un potere di produrre queste sensazioni in noi; e ciò ch'è il dolce, l'azzurro, il caldo nell'idea non è che una certa massa, figura e movimento delle parti insensibili dei corpi stessi.

La fiamma è detta calda e luminosa; la neve bianca e fredda; la manna bianca e dolce, dalle idee che producono in noi. Si crede comunemente che queste qualità siano nei corpi come le idee relative in noi, e che le une siano la perfetta somiglianza delle altre, come in uno specchio, sì che molti uomini giudicherebbero una stravaganza immaginarle diverse. E tuttavia, chi considera che lo stesso fuoco che, a una

---

16. — In effetti, in questo numero non si parla più delle idee come prodotti delle qualità primarie, ma solo delle idee come somiglianze di quelle qualità, cioè si afferma che le une e le altre sono entità distinte per natura, che però si corrispondono, come l'immagine, che è immateriale, corrisponde all'oggetto materiale di cui è immagine. Vi sarebbe anche qui luogo a discutere come mai due cose di natura diversa, psichica e fisica, possono somigliarsi, e chi mai potrebbe essere l'arbitro

certa distanza, produce in noi la sensazione del caldo, a una distanza minore produce una sensazione ben differente di dolore, dovrebbe riflettere quale ragione egli ha di dire che l'idea del caldo prodotta in lui dal fuoco sia attualmente nel fuoco, e che invece l'idea di dolore che lo stesso fuoco produce in lui nello stesso modo, non sia nel fuoco. Perché la bianchezza e la freddezza sono nella neve, e il dolore no? Invece la particolare massa, il numero, la figura e il movimento delle parti del fuoco o della neve sono realmente in essi, tanto se i sensi li percepiscono, quanto se no, e perciò possono essere chiamati qualità reali, perché realmente esistono nei corpi; mentre il luminoso, il caldo, il bianco, il freddo non sono più reali in essi che la malattia e il dolore nella manna. Togliete via la sensazione di essi; fate che gli occhi non vedano la luce o i colori, né le orecchie odano i suoni; fate che il palato non gusti e il naso non odori; e tutti i colori, i gusti, gli odori e i suoni, perché non sono altro che queste idee particolari, svaniranno e cesseranno di essere, e saranno ridotti alle loro cause, cioè la massa, la figura e il movimento delle parti.

---

del confronto, se noi conosciamo le sole idee e non conosciamo i loro modelli oggettivi. Sarebbe come voler giudicare la somiglianza di un ritratto di cui s'ignora l'originale. Si può osservare in questo numero con quanto acume il Locke dimostri che le qualità secondarie non hanno somiglianza con gli oggetti reali; e non si accorga che analoghi ragionamenti potrebbero farsi per le qualità primarie. Sarà il Berkeley che completerà la dimostrazione lasciata a mezzo dal Locke.

17. — Le idee complesse.

Noi abbiamo fin qui considerato le idee nel ricevere le quali la mente è soltanto passiva, e che sono le idee semplici ricevute dalla sensazione e dalla ri-

---

17. — Il problema delle qualità primarie e secondarie, inserito in un'analisi delle idee, non è che una parentesi, qualunque importanza possa attribuirvisi. Chiusa ora la parentesi, Locke, il quale ha in precedenza esaminato le idee semplici, passa a trattare le idee complesse, che si traggono dal ravvicinamento delle idee semplici. Come sappiamo, la mente è passiva nel ricevere queste ultime, attiva nel formare le altre, e la sua attività si esercita in tre modi diversi: 1) combinare varie idee semplici in una composta: per es. date le idee semplici dello spazio, della figura, del colore, della durezza ecc., la mente forma l'idea di un tavolo: 2) porre a raffronto due o più idee semplici o complesse, senza però comporle in una sola, istituendo tra loro solo una relazione: per es. date le idee del fuoco e dell'acqua che si riscalda, si afferma che il fuoco è causa del riscaldarsi dell'acqua; 3) separare una o più idee da tutte le altre che le accompagnano nella loro esistenza reale, mediante un processo noto col nome di astrazione: per es., dati alcuni individui umani, Tizio e Caio, si forma l'idea di uomo, separando l'idea di animale e di ragionevole, da tutte le altre idee più particolari (altezza, colore, ecc.), che non accumunano, ma differenziano Tizio da Caio.

[È da notare innanzi tutto che il nome di idee complesse, a rigor di termine, spetta solo a quelle del primo gruppo; il che è riconosciuto da Locke in via di principio, ma spesso è disconosciuto di fatto, perché egli si serve talvolta di quel nome per designare tutti e tre i gruppi, in antitesi con quello delle idee semplici. Ciò porta con sé una nuova causa di confusione nel suo pensiero, perché i gruppi 1) e 3) scaturiscono da procedimenti mentali del tutto opposti, che mal si compendiano in una designazione comune. In effetti, le idee complesse del gruppo 1) risultano da una composizione di idee semplici, cioè implicano un procedimento che va dal semplice al composto: quindi esse sono più ricche degli ingredienti elementari da cui sono formate, come il tutto è più ricco della parte. Invece

flessione, di cui la mente non può creare una sola da sé, né avere alcuna idea che non consti di esse. Ma, come la mente è del tutto passiva nell'accogliere le idee semplici, così essa esercita molti atti con cui dalle idee semplici, come da materiali e fondamenti di tutto il resto, ne foggia delle altre. Gli atti con cui la mente esercita il suo potere sulle idee semplici, sono principalmente questi tre. 1) Combinare varie idee semplici in una composta, e così sorgono tutte le idee complesse. 2) Porre insieme due idee, semplici o complesse che siano, e tenerle in presenza l'una dell'altra in modo da avere una visione di entrambe, senza però comporle in una sola: in questo modo si hanno tutte le idee di relazione. 3) Separarle da tutte le altre idee che le accompagnano nella loro esistenza reale; ciò che è chiamato astrazione: così son fatte tutte le idee generali.

---

le idee astratte del gruppo 3) presuppongono un'idea complessa da cui astraggono alcune idee componenti, cioè vanno dal composto a un semplice *sui generis*, che nell'intenzione di Locke vorrebbe esser diverso dalle idee semplici di cui finora s'è parlato, ma che finisce per coincidere con esse. Per es. l'idea dell'uomo come animale razionale, astratta da Tizio e da Caio, non è certo un'idea complessa (nel senso del gruppo 1), perché è più povera delle idee che costituiscono Tizio o Caio. Locke però la chiama un'idea astratta e non un'idea semplice, benché essa risulti in effetto da un processo di semplificazione. Idee semplici invece sono per lui quella del colore, del suono, dello spazio, del pensare, del volere, ecc. Ma si prenda un altro esempio: io osservo che Tizio e Caio vedono dei colori; ora, astraendo il contenuto delle loro sensazioni, cioè separandolo da tutte le idee che non sono comuni a Tizio e a Caio nel loro sentire, io mi formo l'idea del colore. Non si arriva forse così, per mezzo dell'astrazione, a una idea semplice? Per conseguenza, le idee semplici che, secondo il criterio della composizione, sono il punto di partenza del conoscere, non diventano, secondo il criterio dell'astrazione, il punto di arrivo? E allora, da che veramente

18. — Rapporto tra le idee semplici e le composte.

In questa facoltà di ripetere e di unire insieme le sue idee, la mente ha grande potere di variare e moltiplicare gli oggetti dei suoi pensieri, infinitamente al di là di quello che la sensazione e la riflessione le forniscono. Ma tutto ciò è sempre limitato alle idee semplici che essa riceve da queste due fonti e che formano le materie prime di tutte le sue composizioni, perché le idee semplici provengono dalle cose stesse, e di queste la mente non può averne di più né altre, se non quelle che le sono presentate.

---

esordisce la conoscenza, dal semplice o dal complesso? Abbiamo qui la conferma di ciò che dicevamo nella nota al n. 2: cioè che Locke scambia la sua analisi della conoscenza con un'indagine dell'origine e della formazione storica di essa.

Ma l'inconveniente maggiore è che Locke non ha posto a raffronto i due criterii della composizione e dell'astrazione e non s'è accorto del loro contrasto. Gli è accaduto così di sovrapporre l'uno all'altro, senza avvertire che, ciò facendo, mutava completamente rotta nella sua ricerca. Generalmente egli segue il criterio della composizione, ma in alcuni punti decisivi della dottrina, che avremo occasione di segnalare, si attacca all'altro, e, credendo di continuare per la stessa via, prende inconsapevolmente una direzione ben diversa.]

18. — Risulta dalle considerazioni del testo che, mentre le idee semplici sono di numero molto limitato, le idee complesse sono infinite, come infinite sono le combinazioni numeriche che si possono trarre da un numero anche ristretto di elementi.

19. — Modi, sostanze e relazioni.

Le idee complesse, comunque composte e decomposte, benché il loro numero sia infinito e la loro varietà illimitata, possono essere ridotte sotto questi tre capi: modi, sostanze, relazioni.

Modi io chiamo quelle idee complesse che, comunque composte, non contengono in sè la supposizione

---

19. — La distinzione esaminata nel n. 17 concerneva i diversi procedimenti mentali con cui si possono ottenere le idee complesse: era, in altri termini, una distinzione soggettiva, conforme alla natura soggettiva delle idee. La nuova distinzione, in modi, sostanze, relazioni, concerne l'aspetto oggettivo, cioè le cose che le idee rappresentano, [conforme all'indirizzo realistico del pensiero lockiano che, come abbiamo notato parlando delle qualità, interferisce col soggettivismo del *Saggio*]. In altri termini, mediante le idee complesse, noi cerchiamo d'individuare delle cose (sostanze), delle modificazioni di cose (modi), dei rapporti di cose (relazioni). Ciò vale, naturalmente, non solo per gli oggetti del senso esterno, ma anche per quelli del senso interno. La distinzione tra sostanze e modi appartiene alla tradizione scolastica: per sostanza s'intende ciò che sussiste per sè e che è il sostegno comune di alcune proprietà accidentali e variabili, che prendono il nome di modi. Però, se i nomi sono attinti da Locke alla tradizione scolastica, il significato della sua ricerca vuol essere ben diverso: cioè egli non intende indagare se vi sono delle sostanze, ma solo come noi formiamo delle idee di sostanze.

[Ora ci chiediamo: la suddistinzione in modi, sostanze e relazioni, concerne le idee complesse in genere, come sono elencate nel n. 17, o le idee complesse in senso stretto, cioè quelle ottenute per via di composizione? È chiaro che Locke voglia riferirsi alle ultime soltanto: per le idee di relazione, non avrebbe senso includervele, una volta che le ritroviamo anche nella nuova suddistinzione; per le idee astratte, sembra che siano espressamente escluse dal testo lockiano, dove dice che « le idee di sostanze sono *combinazioni* di idee semplici ». Se sono combinazioni, vuol dire che non sono astrazioni. E tuttavia, se conti-

di esistere per se stesse, ma sono considerate come dipendenze o affezioni di sostanze: tali sono le idee significate dalle parole: triangolo, gratitudine, assassinio ecc. Le idee di sostanze sono combinazioni di idee semplici prese per rappresentare cose distinte e particolari esistenti per se stesse, in cui la supposta o confusa idea di sostanza è sempre il primo e principale componente. Così, se alla sostanza è unita l'idea semplice di un certo colore opaco o biancastro, con

---

nuiamo la lettura del testo, troviamo delle espressioni molto ambigue, che contrastano con le precedenti. Noi leggiamo infatti che «le idee di sostanze sono combinazioni di idee semplici, prese per rappresentare cose distinte e particolari, sussistenti per sè stesse, in cui *la supposta o confusa idea di sostanza* è *sempre il primo e principale componente*». Che mai significa tutto ciò? L'idea di sostanza dovrebbe risultare da una combinazione di idee semplici tra cui v'è... l'idea di sostanza! Essa cioè è risultato e componente, è tutto e parte! Un simile non senso non sarebbe degno di Locke. In realtà il non senso è solo nell'espressione verbale: egli intende dire tutt'altra cosa, cioè, che le sostanze particolari, come l'oro, il ferro ecc. risultano composte di alcune qualità (durezza, colore, malleabilità), aggiunte all'idea generale di sostanza, come un comune sostegno di esse. Ma allora, l'idea generale di sostanza, che dovrebbe risultare dalla composizione delle idee semplici, non risulta affatto da esse, ed è semplicemente presupposta. Come sarà mai ottenuta? Locke non lo dice, ma è chiaro da tutto il contesto del suo pensiero: per mezzo dell'astrazione, che elimina ciò che appartiene alle singole sostanze e lascia sussistere l'idea di un «non so che», come sostegno ultimo delle qualità. Ed ecco che il criterio dell'astrazione si sovrappone surrettiziamente a quello della composizione, capovolgendo tutti i risultati della ricerca. Stando infatti al criterio della composizione, l'idea generale di sostanza *precede* quella delle sostanze particolari, di cui è un ingrediente; stando al criterio dell'astrazione, quella stessa idea *segue* l'idea delle sostanze particolari da cui è astratta. Non avendo chiaro nella mente l'opposizione dei due criteri, Locke oscilla continuamente tra una tesi e un'altra, oscurando per sua colpa il già per sé stesso oscuro problema della sostanza.]

certi gradi di peso, durezza, duttilità e fusibilità, noi abbiamo l'idea del piombo. Pensare e ragionare, uniti alla sostanza, fanno l'ordinaria idea di un uomo.

L'ultima specie di idee complesse è quella che noi chiamiamo di relazione, che consiste nel paragonare un'idea con un'altra.

Di queste diverse specie parleremo nel loro ordine.

20. — Modi semplici e modi misti

Vi sono due specie di modi che meritano considerazione distinta. In primo luogo, ve ne sono alcuni che sono semplicemente variazioni o combinazioni diverse di una stessa idea semplice, senza miscuglio con nessun'altra: per es., una dozzina, che non è altro se non l'idea di tante unità distinte, aggiunte l'una all'altra. Io chiamo questi modi semplici, essendo chiusi nei limiti di un'idea semplice.

In secondo luogo ve ne sono altri composti di idee semplici di varie specie, messi insieme per farne una complessa: per es., la bellezza, che consiste in una certa composizione di colore e di figura, che causa piacere in chi la contempla; il furto, che è il nascosto mutamento del possesso di qualunque cosa senza il consenso del proprietario, contiene, com'è visibile, una combinazione di diverse idee di diverse specie. Questi io chiamo modi misti.

---

20. — [L'espressione: modi semplici non ci deve trarre a confonderli con le idee semplici: i modi sono sempre idee complesse: solo che, quando la composizione risulta di idee della stessa specie, si hanno i modi semplici, quando di idee di specie diversa, i modi misti.]

21. — Lo spazio e i suoi modi.

Comincerò con l'idea semplice dello spazio. Io ho mostrato sopra che noi abbiamo l'idea dello spazio, insieme dalla vista e dal tatto: ciò che io credo così evidente, che non v'è bisogno dimostrare che gli uomini percepiscono con la loro vista una distanza tra corpi di colori differenti o tra le parti dello stesso corpo e che nell'oscuro possono far lo stesso mediante il tatto.

Questo spazio, considerato solo in lunghezza tra due oggetti, prescindendo da tutto ciò che possa esservi interposto, è chiamato distanza; se è considerato in lunghezza, larghezza e profondità, può esser chiamato capacità. Il termine estensione è usualmente applicato in tutti i sensi.

---

21. — I modi dello spazio sono molto semplici, cioè sono modificazioni della sola idea dello spazio: tali la lunghezza, la larghezza, la distanza, la figura, ecc.

[Questi modi sono di una natura *sui generis*. Noi sappiamo che i modi sono modificazioni di sostanze: ora lo spazio, come s'è già detto in precedenza e come sarà ribadito nel numero seguente, non è sostanza, ma è soltanto un'idea semplice. Che significato può avere la modificazione di un'idea semplice, se le idee semplici sono nature elementari immodificabili? Un significato acquista questa concezione solo se la si considera nella sua genesi storica. Noi sappiamo che Locke inizialmente ha professato una teoria che faceva dello spazio una relazione, o meglio, che riduceva lo spazio alle relazioni di distanza, lunghezza, ecc. In seguito, egli ha subìto un forte influsso dalla dottrina newtoniana, che considera lo spazio come una specie di sensorio di Dio, cioè come qualcosa d'oggettivo. Locke non si è spinto fino a farne una sostanza, tanto più che le istanze critiche contro l'identificazione cartesiana dello spazio e della materia erano sempre vive e presenti alla sua mente; tuttavia s'è lasciato trarre a farne qualcosa di reale e di oggettivo, capace di avere dei modi al pari delle sostanze.]

Ogni differente distanza è una differente modificazione dello spazio ed ogni idea di una differente distanza o spazio è un semplice modo di questa idea. Un'altra modificazione è la figura, che consiste nel rapporto che le parti dello spazio circoscritto hanno tra loro. Un'altra idea ancora che rientra in questo gruppo è quella che noi chiamiamo 'posto', che consiste nel rapporto di distanza tra due o più punti che non mutano le loro posizioni relative, e cioè sono considerati in riposo. Così constatando la stessa distanza, oggi e ieri, tra due o più punti, noi diciamo che non hanno mutato il loro posto; mentre se la distanza ha subìto alterazioni sensibili, diciamo che l'hanno mutato.

22. — Corpi ed estensione.

Vi sono alcuni che vorrebbero convincerci che il corpo e l'estensione sono la stessa cosa. Invece essi sono due idee distinte: 1) perché l'estensione non include solidità, né resistenza al movimento, mentre il corpo l'include; 2) perché le parti del puro spazio sono inseparabili l'una dall'altra; 3) perché le parti del puro spazio sono inamovibili, ciò che segue dalla loro inseparabilità. Il movimento infatti non è che mutamento di distanza tra due cose; ma questo non può avvenire tra parti che sono inseparabili, le quali perciò debbono essere in riposo perpetuo l'una accanto all'altra.

---

22. — È ribadita qui e sviluppata la distinzione posta al n. 8 tra l'estensione e lo spazio e i corpi materiali. Le argomentazioni lockiane sono un po' ellittiche; esse possono essere completate nel modo seguente. Per il n. 1): rinviamo il lettore a

23. — L'INFINITO.

Ognuno che ha un'idea di una certa lunghezza di spazio, come un piede, trova che può ripetere questa idea, e, aggiungendola alla precedente, può fare l'idea di due piedi, e con l'addizione di una terza, tre piedi, e così via, senza venir mai alla fine di questa addizione, tanto della stessa idea di un piede, quanto, se gli piace, del doppio o di qualunque altra idea di qualunque lunghezza, come un miglio, o il diametro della terra, o quello dell'*orbis magnus*. Infatti, qualunque di queste egli prenda e comunque la raddoppi o la moltiplichi, egli trova che, dopo aver continuato a raddoppiarla nella sua mente e ad ampliarla quanto gli pare, non ha mai ragione di fermarsi, nè giunge

---

quel che abbiamo detto al n. 8. Per il n. 2): le parti del puro spazio sono inseparabili l'una dall'altra, nel senso che, anche quando crediamo di separarle, in realtà le separiamo sempre nello spazio, cioè riconosciamo l'indivisibilità di quest'ultimo. Invece le parti dei corpi sono separabili le une dalle altre. Per il n. 3): l'inamovibilità delle parti del puro spazio è chiaramente spiegata nel testo; invece le parti dei corpi sono mobili, in quanto presuppongono uno spazio immobile nel quale il movimento è possibile.

23. — L'idea dell'infinito, come si vede dal testo, si ottiene per composizione, aggiungendo nuove parti alle parti già date. Risultano di qui due conseguenze: 1) Locke non ammette altra idea dell'infinito fuori di quella quantitativa ed empirica, escludendo ogni idea qualitativa di natura metafisica: 2) l'idea dell'infinito è essenzialmente negativa, nel senso che non può porsi un limite al progresso del pensiero nell'aggiungere nuove parti; mentre l'idea metafisica dell'infinito pretende essere positiva.

Va infine notato che questa concezione dell'infinità vale egualmente per lo spazio, per il tempo e per il numero. Noi abbiamo tralasciato nel testo l'esame dei modi del numero, limitandoci, per brevità, a quelli del tempo e dello spazio.

più vicino al termine di tale addizione di quel che fosse al principio. E poiché il potere di allargare la sua idea dello spazio con ulteriori addizioni resta sempre lo stesso, egli di qui trae l'idea dello spazio infinito.

24. — Il tempo.

V'è poi un'altra specie di distanza o lunghezza, che noi otteniamo non dalle parti permanenti dello spazio, ma dalle parti che fluiscono e perpetuamente si distruggono nella successione: e noi la chiamiamo durata. I modi di essa sono differenti lunghezze, di cui abbiamo idee distinte, come ore, giorni, anni, tempo, eternità.

Per bene intendere il tempo noi dobbiamo attentamente considerare quale idea abbiamo della durata e come l'acquistiamo. È evidente a ognuno che osservi ciò che passa nella sua anima, che c'è un flusso di idee che costantemente si succedono l'una all'altra nel suo intelletto, finché è sveglio. La riflessione su queste apparizioni di idee diverse l'una dopo l'altra nell'anima è ciò che ci fornisce l'idea di successione.

---

24. — Del tempo Locke dice in un passo del *Saggio,* che non abbiamo riportato nel testo, che si può ripetere quel che affermò un grande filosofo (S. Agostino): *si non rogas intelligo, si rogas non intelligo.* In altri termini, ognuno sa che esso sia, nessuno sa dire che cosa sia; questa sua finale incomprensibilità non è diversa da quella dello spazio, di cui s'è parlato precedentemente.

Giova a questo proposito notare la profondità dell'analisi che Locke fa dell'idea di durata. Noi l'acquistiamo, in via primaria, dall'osservazione del fluire dei nostri stati interni di coscienza, e poi trasferiamo questa esperienza interna agli oggetti esterni, dicendo che essi durano o che si succedono. Tale concezione prelude alla veduta kantiana, almeno per ciò che concerne la priorità dell'esperienza interna del tempo su quella esterna.

E la distanza tra le parti di questa successione o tra l'apparizione di due idee nella nostra mente, è ciò che chiamiamo durata. Infatti, mentre pensiamo o mentre riceviamo successivamente varie idee nella mente, noi sappiamo di esistere, e così chiamiamo l'esistenza o la continuazione dell'esistenza di noi stessi o di qualunque altra cosa, in quanto è commisurata alla successione delle idee nella nostra mente, durata di noi stessi o di una qualunque altra cosa coesistente col nostro pensiero.

25. — Modi del pensiero.

Quando la mente volge lo sguardo all'interno su se stessa e contempla le sue azioni, la prima cosa di cui si accorge è di pensare. E nel pensare essa osserva una grande varietà di modificazioni, e di qui riceve distinte idee. Così la percezione che attualmente accompagna ed è annessa ad ogni impressione sul corpo, fatta da un oggetto esterno, in quanto è distinta da tutte le altre modificazioni del pensiero, fornisce la mente di una idea distinta che noi chiamiamo sensazione. La stessa idea, quando torna senza l'operazione dell'oggetto relativo sul sensorio esterno, è il ricordo; e se è cercata dalla mente e trovata con pena e sforzo, e posta di nuovo in vista, è la rievocazione; e se vi

---

25. — S'è detto che i modi sono modificazioni di sostanze o di presunte sostanze. Ora, come vi sono modi della sostanza materiale, dell'estensione, della figura, ecc., così vi sono modi della presunta sostanza pensante, cioè del pensiero. Ripetiamo che non bisogna attribuire nessun significato metafisico a queste sostanze: basta che ve ne sia in noi l'idea. Così non si può negare che esista in noi l'idea del pensiero in genere, la quale subisce varie modificazioni, a seconda che sentiamo, ricordiamo, contempliamo, prestiamo attenzione.

è mantenuta con attenta considerazione, è la contemplazione. Quando le idee fluttuano nella mente senza riflessione o applicazione dell'intelletto, si dà ciò che i francesi chiamano *rêverie*. Quando le idee che si offrono sono segnalate e come registrate nella memoria, si ha l'attenzione.

26. — I MODI MISTI.

I modi misti sono fluttuanti e passeggere combinazioni di idee semplici che hanno una breve esistenza solo nella mente umana ed ivi stesso non esistono se non mentre vi si pensa.

Vi sono tre vie per mezzo delle quali noi possiamo ottenere idee complesse di modi misti: 1) Per esperienza ed osservazione delle cose stesse. Così vedendo uomini che lottano o fanno scherma, noi abbiamo l'idea del lottare o del fare scherma. 2) Per invenzione, o col porre insieme volontariamente molte idee semplici nella nostra mente: così chi per primo inventò la stampa o l'incisione, ebbe un'idea di esse nella mente prima che esistessero. 3) Spiegando (ed è la via più usuale) i nomi delle azioni che mai abbiamo visto o delle nozioni che non possiamo vedere, ed enumerando e quasi ponendo innanzi all'immaginazione tutte le idee che le costituiscono.

---

26. — I modi misti sono in numero infinito. Locke si limita a tentare una classificazione dei mezzi con cui li formiamo. I gruppi 1) e 2) non richiedono delucidazione; il gruppo 3) si può far chiaro con qualche esempio. Scrivendo la storia del passato, noi rappresentiamo immaginativamente i modi in cui avvennero delle « azioni che non abbiamo visto »; analizzando la bellezza di un'opera d'arte o la virtù di un individuo (« le nozioni che non possiamo vedere »), noi fissiamo una serie di caratteri, che sono altrettanti modi misti.

27. — Idee di sostanze.

Essendo la mente fornita di un gran numero d'idee semplici ricevute dai sensi come si ritrovano nelle cose esterne o dalla riflessione sulle proprie operazioni, essa prende anche notizia che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme; e presumendosi che queste appartengono a una stessa cosa, sono chiamate, in quanto unite in un soggetto, con un solo nome. Inavvertitamente poi noi siamo portati a considerarle e a parlarne come di una idea semplice, mentre si tratta di una complicazione di più idee insieme, perchè, come ho detto, non immaginando come queste idee semplici possano sussistere per se stesse, noi ci abituiamo a supporre un certo sostrato sul quale si appoggiano e dal quale risultano, che perciò chiamiamo sostanza.

---

27. — Dalla formazione dei modi Locke passa a quella delle sostanze. Egli le considera come risultati dalla composizione di idee semplici. [Bisogna però avvertire che le idee semplici, come estensione, figura, durezza, colore, ecc. non bastano da sole a costituirle; occorre in più «un soggetto in cui sono unite», «un sostrato sul quale si appoggiano», e questo soggetto, questo sostrato, non è più un'idea semplice nel senso che vi dà il Locke, ma un'idea astratta. Resta dunque assodato che il criterio della composizione delle idee semplici «gli si rompe tra le mani», come osservano a questo proposito i critici inglesi, nel formare le idee di sostanze. Ricordi il lettore quel che s'è già detto nella nota al n. 19.]

[Se le sostanze risultassero composte di sole idee semplici, la loro nozione sarebbe chiarissima, perché quegli ingredienti appartengono alla più comune ed evidente esperienza. Invece, la loro nozione è, per Locke, quanto mai oscura, come risulta dall'esempio riferito nel testo dell'elefante e della tartaruga. Donde questa oscurità? Essa deriva appunto da ciò, che quelle idee semplici si compongono in un sostrato o sostegno sconosciuto, cioè in un'idea astratta.]

Così che, se uno esamina la propria nozione della pura sostanza in generale, trova di non avere altra idea di essa se non una supposizione di non so quale sostegno delle qualità che sono capaci di produrre idee semplici in noi; qualità, che sono comunemente chiamate accidenti. Se uno fosse interrogato quale è il soggetto a cui il colore o il peso inerisce, egli non avrebbe altro da dire se non che le parti solide estese sono un tale soggetto; e interrogato ancora a che cosa ineriscano la solidità e l'estensione, egli non si troverebbe in condizione migliore di quell'indiano che diceva che il mondo era sostenuto da un grande elefante, e richiesto su che mai l'elefante si appoggiasse, rispose: sopra una tartaruga; e incalzato ancora su che riposasse la tartaruga, dové replicare: su qualcosa che egli non sapeva quale fosse. Il supposto ma sconosciuto sostegno delle qualità che noi troviamo esistenti e che pensiamo non possano sussistere «*sine re substante*» noi lo chiamiamo sostanza.

28. — Le sostanze particolari.

Fatta così un'oscura e relativa idea di sostanza in generale, noi ci procuriamo poi le idee di specie par-

---

28. — [Dunque, prima ci formiamo l'idea della sostanza in generale; poi, da questa e col concorso di idee semplici, ci procuriamo le idee di sostanze particolari, come cavallo, oro, ecc. Ma, abbiamo già mostrato, l'idea della sostanza in generale non la ricaviamo dalle idee semplici, ma dall'astrazione (benchè Locke non lo dica esplicitamente). Si domanda, allora: astrazione da che? Evidentemente l'idea di una sostanza in generale non può essere astratta che da sostanze particolari. Per conseguenza: prima queste e poi quella; cioè tutto l'opposto di quel che s'è detto poc'anzi. Ecco il circolo vizioso in cui Locke continuamente s'avvolge.]

ticolari di sostanze, raccogliendo quelle combinazioni di idee semplici che sono, per esperienza e osservazione dei sensi umani, avvertite come esistenti insieme, e sono perciò immaginate come scaturienti dalla particolare struttura interna o dalla sconosciuta essenza di quella sostanza. Così noi ci formiamo le idee di uomo, cavallo, oro, acqua.

Pertanto, quando parliamo o pensiamo a una specie particolare di sostanze corporee, come cavallo, pietra, ecc., benché l'idea che abbiamo di essa non è che la complicazione o collezione di varie idee semplici di qualità sensibili che siamo soliti di trovare unite nella cosa chiamata cavallo o pietra; tuttavia, poiché non possiamo concepire come esistano da sole o una nell'altra, supponiamo che esistano e siano sostenute da un comune soggetto; al quale sostegno diamo il nome di sostanza, benché sia certo che non abbiamo nessuna idea chiara e distinta di ciò che supponiamo sia un sostegno.

29. — Corpi e spiriti.

Lo stesso accade in rapporto alle operazioni della mente, cioè al pensare, al ragionare, al temere, ecc., che noi, giudicando che non sussistono da sé, e non

---

29. — Nel dividere due gruppi ampissimi di sostanze, spirituali e materiali, Locke riecheggia la concezione cartesiana; però egli toglie alla partizione il significato e il valore metafisico che aveva nel cartesianismo, considerando non più le sostanze come realtà in sé, ma le idee che noi ci formiamo di esse. Così, prendendo le idee dell'estensione, del moto, dei colori ecc. e unendole all'idea di un sostrato X, noi formiamo l'idea della materia; prendendo le idee del pensare e del volere e unendole a un sostrato Y, formiamo l'idea dello spirito. [Ma la metafisica, cac-

intendendo come possono appartenere al corpo o essere prodotte da esso, siamo portati a considerare come azioni di un'altra sostanza che chiamiamo spirito. Anche qui è evidente che, come non abbiamo altra idea o nozione della materia se non di qualcosa in cui sussistono le numerose qualità che affettano i nostri sensi; così supponendo una sostanza in cui sussistono il pensare, il conoscere, il dubitare, il potere di muovere ecc., abbiamo una nozione altrettanto poco chiara della sostanza spirituale: l'una essendo supposta (senza sapere cosa sia) come il sostrato delle idee semplici che abbiamo dal di fuori; l'altra (con eguale ignoranza di ciò che sia) come il sostrato di quelle operazioni che noi stessi sperimentiamo all'interno. È chiaro allora che l'idea di una sostanza materiale è altrettanto remota dalle nostre concezioni ed apprensioni quanto quella della sostanza spirituale; perciò, dal non avere alcuna nozione della sostanza dello spirito noi non possiamo concludere più fondatamente la sua inesistenza, di quel che possiamo, per la stessa ragione, concludere l'inesistenza della materia.

---

ciata dalla porta, rientra per la finestra e si annida proprio in quei due sostrati X e Y, che sono le due grandi incognite in mezzo agli ingredienti noti delle idee.]

Da questo punto di vista Locke intende far giustizia eguale delle opposte pretese degl'idealisti, pei quali l'idea dello spirito è più chiara di quella della materia e dei materialisti pei quali è vero l'opposto: le due idee sono egualmente oscure, e nessuna di esse ha titoli di preferenza sull'altra perché X e Y sono egualmente impenetrabili.

30. — Come risultano le idee di sostanze corporee.

Le idee che costituiscono le nostre idee complesse di sostanze corporee sono di queste tre specie. Prima, le idee delle qualità primarie delle cose che sono scoperte dai nostri sensi e che sono in esse anche quando non le percepiamo: e tali sono la massa, la figura, il numero, la situazione e il movimento delle parti corporee, che sono realmente nei corpi, ne abbiamo o no notizia. Seconda, le qualità secondarie sensibili, che, dipendendo dalle precedenti, non sono se non i poteri che quelle sostanze hanno di produrre varie idee in noi per mezzo dei nostri sensi: le quali idee non sono nelle cose stesse se non come tutto ciò che è, esiste nella sua causa. Terza, l'attitudine che noi consideriamo in ogni sostanza a dare o a ricevere tali alterazioni delle qualità primarie, che la sostanza così alterata possa produrre in noi idee diverse da quelle che produceva prima: e questi noi chiamiamo poteri attivi e passivi. I poteri formano una gran parte delle nostre idee complesse di sostanze. Chi esamina la sua

---

30-31. — [In questo riassunto finale degl'ingredienti delle idee di sostanze corporee noi troviamo un componente di meno e un componente di più di quelli finora analizzati. Manca il sostrato X; e l'omissione forse è involontaria, tant'è vero che nel n. 45 tra gl'ingredienti delle idee di sostanze spirituali vediamo riapparire il sostrato Y. In più v'è invece l'idea di poteri attivi e passivi di produrre alterazioni ecc. Ma quest'aggiunta non è che *ad abundantiam*: poichè Locke ha già elencato le qualità primarie, che sono dei poteri produttivi, in queste era già implicito ciò che egli ha elencato a parte, come per segnalare più esplicitamente che alle nozioni di sostanze sono essenziali i caratteri di potenza e di attività.]

idea complessa dell'oro, trova che molte delle idee che la costituiscono sono soltanto poteri; così il potere di liquefarsi, ma di non consumarsi nel fuoco, di sciogliersi nell'acqua ragia, sono idee tanto necessarie a formare la nostra idea complessa dell'oro, quanto il suo colore e il suo peso.

31. — Le idee di sostanze spirituali.

D'altra parte, col porre insieme le idee del pensare e del volere, cioè del potere d'iniziare e di arrestare il movimento corporeo e con l'unirle alla sostanza di cui non abbiamo idea distinta, noi abbiamo l'idea di uno spirito immateriale. Paragonata all'idea che abbiamo del corpo, essa ci è egualmente sconosciuta. Di due qualità o proprietà primarie del corpo, cioè le parti solide coerenti e l'impulso, noi abbiamo idee chiare; similmente conosciamo ed abbiamo idee chiare e distinte di due qualità o proprietà primarie dello spirito, cioè il pensare e il potere di agire o d'iniziare e arrestare pensieri o movimenti. Io so che la gente il cui pensiero è immerso nella materia e così assoggettata ai sensi che non riesce a vedere nulla al di là di essi, è disposta a dichiarare incomprensibile una cosa pensante, ciò che forse è vero; ma io affermo che, a ben considerare, non è più comprensibile una cosa estesa.

32. — L'idea di Dio.

Se esaminiamo infine l'idea che abbiamo dell'incomprensibile Essere Supremo, troviamo che essa è ottenuta nello stesso modo. Le idee complesse che abbiamo così di Dio come degli spiriti separati, sono formate dalle idee semplici che riceviamo dalla riflessione: per es., avendo, da ciò che sperimentiamo in noi stessi, ottenuto le idee dell'esistenza e della durata, della conoscenza e del potere, del piacere e della felicità, e di molte altre qualità e poteri che è meglio avere che non avere; quando noi vogliamo foggiare un'idea il più che possibile adatta all'Essere Supremo, noi allarghiamo ognuna di queste idee con quella dell'infinità; e così, ponendole insieme, formiamo l'idea complessa di Dio.

33. — Idee di relazione.

Oltre le idee, semplici o complesse, che la mente ha delle cose come sono in se stesse, ve ne sono

---

32. — [Anche l'idea di Dio è ottenuta per composizione di idee semplici; ma non si fa menzione del sostrato, che pure è più che mai necessario per unire insieme delle idee semplici estese e potenziate all'infinito. È da notare che qui Locke non ricorre nè all'idea di materia, nè a quella di spirito, ma alle sole idee semplici, per formare l'idea di Dio; forse ha voluto serbare una perfetta simmetria con la formazione delle altre idee di sostanze; ma ad ogni modo ricorrerà ad esse nell'ultima sezione del *Saggio* dove si parla molto più estesamente della divinità. Rinviamo perciò anche noi il lettore al n. 16 della quarta sez.]

33. — Dopo aver trattato delle idee complesse di modi e di sostanze, Locke passa a trattare delle idee di relazione. In un

altre che essa ottiene dal paragonarle l'una con l'altra. L'intelletto, nel considerare qualunque cosa, non è confinato a un oggetto preciso; esso può spostare ogni idea come se potesse guardare al di là di quell'oggetto, per vedere come sta in rapporto con un altro. Quando l'intelletto considera una cosa in modo da porla accanto a un'altra e muove il suo sguardo dall'una all'altra, si ha, come la parola stessa suggerisce, una relazione.

34. — Caratteri delle relazioni.

Intorno alle relazioni in generale bisogna aver presente: 1) Che non c'è una cosa, sia idea semplice, sia sostanza, modo o relazione, o nome d'una di esse che non sia capace di un numero quasi infinito di considerazioni, in riferimento ad altre cose; e questo

---

certo senso molto largo tutte le idee complesse potrebbero esser dette di relazione, perché anche per formare idee di sostanze e di modi occorre confrontare e comporre insieme delle idee; ma in un senso stretto Locke distingue le idee di relazione dalle altre, in quanto in esse due o più idee sono poste in presenza, senza essere fuse in una sola.

34. — Dal testo si ricava chiaramente che il numero di relazioni in cui un singolo individuo può trovarsi è infinito, e che le relazioni possono essere più chiare dei termini relati.

Ma da esso si ricava anche, benché incidentalmente, che le relazioni sono concepite da Locke come alcunché « di estraneo e di sovrapposto », « non contenuto nell'esistenza reale di una cosa ». Questo certamente è vero di moltissime relazioni: p. es. in quella tra zio e nipote è chiaro che si diventa zio senza metterci nulla di proprio; ma che dire di quella tra padre e figlio? In quest'ultima il rapporto è molto più intrinseco e concerne molto da vicino « l'esistenza reale di una cosa » cioè quella del figlio. E in effetti noi vediamo che Locke, dopo le premesse generali dei nn. 33 e 34 passa a considerare due particolari re-

perciò forma una non piccola parte dei pensieri e delle parole degli uomini. Per es. un singolo uomo può contemporaneamente esser compreso in tutte le seguenti relazioni, come padre, fratello, figlio, nonno, nipote,

---

lazioni, quella di causa e quella d'identità, che, quasi a farlo apposta, sono un'aperta smentita dell'affermazione premessa, che le relazioni siano qualcosa di estraneo e di sovrapposto.

[Come spiegare questo contrasto? Si può innanzi tutto pensare che Locke abbia esordito con una idea molto sommaria delle relazioni e che poi, approfondendo il tema, abbia scoperto dei nessi più intimi di quelli che prima immaginava. Ma è una spiegazione alquanto superficiale, e, in ogni caso, parziale. Ma se ne può pensare anche un'altra, che va più al cuore della quistione. Locke, come sappiamo, ha esordito con un rigoroso soggettivismo, che pretende non sorpassare la sfera delle idee umane, nella vana ricerca delle cose in sè. Ma nel corso della sua indagine si palesa in lui una tendenza realistica, che mira a cogliere, sia pure indirettamente e di sfuggita le cose in sè, per dare un più solido fondamento e un più stretto riferimento reale alle sue idee. Così abbiamo visto apparire le qualità primarie dietro le idee semplici, così abbiamo intravisto un'X metafisica, la sostanza, dietro le idee complesse di sostanze: così ora vediamo delle relazioni tra cose, tra enti reali, dietro le relazioni tra le idee. Questo giova a spiegarci il mutamento nella valutazione delle relazioni in astratto e di alcune relazioni in concreto. Finché si tratta di relazioni in genere, Locke può serbar fede al suo soggettivismo e considerarle come estrinseche e non contenute nell'esistenza reale delle cose. In termini di idee, cioè di esistenze mentali statiche e inerti, nulla di fatto può prodursi, comunque un'idea sia avvicinata a un'altra: l'idea del fuoco non farà mai bollire l'acqua nella pentola. Ma quando Locke passa a esaminare le relazioni in concreto, allora la sua tendenza realistica gli fa sentire l'insufficienza del mero «ideismo» e gli fa intuire che alcune relazioni, per es. quella di causa ed effetto, concernono le cose stesse e non le idee, il fuoco e l'acqua e non le immagini di essi nella mente. Però, come già si è visto nei casi precedenti, egli non opta con decisione né per l'una né per l'altra alternativa, ma resta perplesso ed oscillante e spesso finisce per confonderle insieme. Di qui l'inconsistenza della sua dottrina della causalità, che è mal bilanciata tra una

suocero, genero, marito ecc. fino a un numero quasi infinito. 2) Inoltre, questo ancora si può osservare intorno alla relazione, che, benché essa non sia contenuta nell'esistenza reale delle cose, ma sia qualcosa di estraneo e sovrapposto, tuttavia le idee che i relativi nomi rappresentano sono spesso più chiare e distinte di quelle delle sostanze a cui appartengono. La nozione che abbiamo di un padre o di un fratello è molto più chiara e distinta dl quella che abbiamo di un uomo.

Avendo posto queste premesse in generale, io passerò ora a mostrare, in alcuni casi particolari, che le idee di relazione che abbiamo sono formate al pari di tutte le altre, solo di idee semplici, e che tutte, per quanto raffinate o remote dai sensi esse sembrino, terminano infine in idee semplici.

35. — Relazione di causa-effetto.

Nell' informazione che i sensi ci danno della costante vicissitudine delle cose, noi non possiamo fare a meno di osservare che alcuni particolari — qualità e sostanze — cominciano a esistere, e che ricevono

---

concezione gnoseologica (avente per termini le idee) e una concezione metafisica (avente per termini le cose) Soltanto Hume romperà gli indugi e optando per la concezione gnoseologica escluderà dal rapporto causale ogni produzione reale di una cosa per mezzo di un'altra e limiterà quel rapporto alla consecuzione necessaria tra due idee.]

35. — [Si noti che nel primo periodo di questo numero la causalità è fatta consistere nell'applicazione ed operazione di qualche ente sopra qualche qualità e sostanza: cioè essa è presa nel significato realistico di azione di cosa su cosa. Nel secondo periodo invece: « ciò che produce un' idea semplice o complessa » in noi, essa è presa nel significato gnoseologico.]

questa loro esistenza dalla debita applicazione ed operazione di qualche altro essere. Da questa osservazione abbiamo le nostre idee di causa ed effetto. Ciò che produce un'idea semplice o complessa noi denotiamo col nome generale di causa; e ciò ch'è prodotto, effetto. Così, trovando che nella sostanza che chiamiamo cera la fluidità, che è un'idea semplice che non v'era prima, è costantemente prodotta dall'applicazione di una certa quantità di calore, noi chiamiamo l'idea semplice del calore, in relazione alla fluidità della cera, causa di essa, e la fluidità effetto.

36. — Varie specie di cause.

Avendo così, da ciò che i nostri sensi sono capaci di scoprire nelle operazioni dei corpi l'uno sull'altro, ottenuto la nozione di causa ed effetto, la mente non trova grande difficoltà a distinguere le diverse origini delle cose in due specie.

Prima, quando la cosa è fatta totalmente dal nuovo, sì che nessuna parte di essa esisteva prima, come quando una nuova particella di materia comincia a esistere in *rerum natura*, mentre non esisteva prima, questa si chiama creazione.

---

36. — Le tre specie di cause che Locke distingue sono la creazione, la generazione, la produzione. La prima è concepita fuori dell'ordine naturale delle cose, dove nessuna particella di materia può essere creata *ex novo*, e si riferisce unicamente all'operazione divina. Nella generazione, invece, le particelle materiali esistevano già prima, ma si compongono nuovamente in una sostanza che non preesisteva. Questa ricomposizione avviene per un interno principio, che è la vita, messo in opera per mezzo di un individuo organico. D'altra parte, nella produzione delle cose artificiali agisce un principio non interno nè operante per vie insensibili, ma esterno e meccanico.

La seconda si dà quando una cosa è fatta di particelle che esistevano tutte già prima, ma considerate tutte insieme costituiscono una collezione di idee semplici che non preesisteva; per es. questo uomo, questo uovo, questa rosa, questa ciliegia ecc. E ciò, quando è riferito a una sostanza prodotta nel corso ordinario della natura da un interno principio, ma posta all'opera e ricevuta da un agente o causa esterna e operante per vie insensibili, noi chiamiamo generazione. Quando invece la causa è estrinseca e l'effetto è prodotto da una separazione sensibile o da una giustapposizione di parti discernibili, noi chiamiamo produzione. Così è di tutte le cose artificiali. Quando si produce un'idea sensibile, che non era prima in un soggetto, noi vi diamo il nome di alterazione.

Così un uomo è generato, una pittura è prodotta e l'uno o l'altra è alterato, quando una nuova qualità sensibile o idea semplice si produce in uno di essi, mentre prima non v'era. Quivi, come in tutte le altre cose, si osserva che la nozione di causa ed effetto ha la sua origine dalle idee ricevute dalla sensazione o dalla riflessione.

37. — Relazione d'identità.

Un'altra occasione che la mente spesso ha di paragonare concerne l'essere stesso delle cose: quando, considerando alcunché come esistente in un tempo e

37. — Mentre nella relazione di causalità noi poniamo a raffronto due cose diverse, per vedere in che modo l'una dipende dall'altra, nella relazione d'identità poniamo a raffronto una stessa cosa con se stessa in momenti diversi della sua esistenza. Anche qui il raffronto è tutt'altro che estrinseco e nominale. Può sembrare a prima vista il contrario: se si prende un oggetto

in un luogo determinato, essa lo paragona con lo stesso oggetto esistente in un altro tempo, e così forma l'idea di identità e di diversità. Quando noi vediamo che una cosa è in qualunque luogo e istante del tempo, noi siamo sicuri che è proprio la stessa cosa e non un'altra che allo stesso tempo esiste in un'altra parte, per quanto simile e indistinguibile possa essere sotto altri aspetti. In ciò consiste l'identità.

38. — Identità di Dio, degli spiriti, dei corpi.

Noi abbiamo l'idea di tre specie di sostanze: 1) Dio; 2) le intelligenze finite; 3) i corpi. Dio è senza principio, eterno inalterabile e onnipresente; perciò

---

materiale e non soggetto a mutamenti sensibili, per es. una pietra, pare che la sua natura non sia affatto toccata dalla constatazione che essa è oggi ed ieri identica. Ma anche in questo caso, dove la poca suscettibilità al mutamento toglie valore apparente alla identità, quel valore tuttavia persiste: perchè una pietra perduri nell'esistenza, bisogna ammettere nelle sue particelle e nella loro coesione una forza o una tendenza a persistere inalterate. Ma se passiamo agli esseri organici, allora l'importanza del problema dell'identità diviene più facilmente visibile: in una pianta, in un animale le parti non sono sempre le stesse, per via degli accrescimenti e delle eliminazioni organiche; com'è allora che sussiste lo stesso animale o la stessa pianta? Importanza anche maggiore assume il problema nel caso degli esseri spirituali, in cui non esistono parti, e dove tuttavia l'identità si afferma con la massima energia. Nei numeri seguenti vedremo le risposte che Locke dà a questi quesiti.

38. — Locke comincia con l'esaminare l'identità delle sostanze, per passare poi, nel numero seguente, a quella dei modi e delle relazioni: sostanze, modi e relazioni sono infatti le tre specie di enti che noi significhiamo con le nostre idee complesse. Sull'identità di Dio non vi può esser dubbio, data l'infinità dei suoi attributi, che esclude l'esistenza di un altro Dio, da cui egli debba esser distinto. Il problema dell'identità acquista in-

non ci può essere dubbio quanto alla sua identità. Gli spiriti finiti, avendo avuto ciascuno il suo determinato luogo e tempo d'inizio, hanno, in rapporto a quel tempo e a quel luogo, la determinazione della loro esistenza, finché esistono. Lo stesso vale di ciascuna particella di materia, che resta la stessa, se nessuna addizione o sottrazione di materia è fatta.

39. — Identità dei modi.

Poiché tutte le altre cose sono soltanto modi o relazioni, che terminano infine in sostanze, l'identità e la diversità di ciascuna esistenza particolare di esse è determinata nello stesso modo. Solo per le cose la cui esistenza è in successione, come sono gli atti degli esseri finiti, per es. il movimento e il pensiero, circa la loro diversità non vi può essere questione. Siccome ciascuno muore nel momento in cui nasce, essi non possono esistere in differenti luoghi o in differenti tempi, a differenza dagli esseri permanenti che possono esistere in tempi diversi e in luoghi distanti;

---

vece rilievo in rapporto agli spiriti finiti e ai corpi, che si limitano a vicenda nel tempo e nello spazio, e pei quali ha perciò un senso dire: «questo non è quello». Locke qui enuncia soltanto il problema, che svolgerà nei numeri seguenti.

39. — Pei modi e per le relazioni, come per Dio, ma per una ragione opposta, non v'è luogo a dubbio circa la loro identità. Dio è eterno, quindi non c'è nessuno che lo limiti; i modi e le relazioni sono creature effimere che nascono e muoiono nel medesimo istante, cioè sussistono solo nel momento in cui sono pensate. Pertanto la loro identità è data dall'istante in cui vivono... Perchè l'identità con se stesso abbia un significato, occorre che la vita si prolunghi almeno per due istanti, tra i quali possa istituirsi un confronto; quindi il problema dell'identità si pone pei soli esseri che hanno una durata, che cioè stanno nel mezzo tra l'istantaneità dei modi e l'eternità di Dio.

perciò nessun movimento o pensiero, considerato in tempi diversi, può essere lo stesso, ciascuna sua parte avendo un diverso inizio di esistenza.

40. — Il principio d'individuazione.

Da ciò che si è detto è facile scoprire quel che ha formato oggetto di tante ricerche: il *principium*

---

40. — Prima di risolvere il problema nei vari casi concreti in cui si presenta, Locke vuol fissare il criterio generale della soluzione. Che cosa fa che un individuo resti lo stesso individuo in momenti diversi della sua vita? Cioè qual è il principio che ne fa un individuo? La ricerca di un *principium individuationis* è una di quelle che più hanno affaticato il pensiero dei filosofi; e bisogna riconoscere che Locke ha portato ad essa un suo contributo molto notevole. Egli si richiama, implicitamente, a quel che ha già detto nei nn. 38 e 39. Dio è individuato dal fatto di esistere sempre; i modi sono individuati dal fatto di esistere un istante solo. Ciò vuol dire che la loro individuazione è data dall'esistenza stessa, eterna nell'un caso, momentanea nell'altro. Se questo è il *principium individuationis*, bisogna poterlo estendere anche agli altri casi, che più c'interessano, degli esseri finiti. Locke li divide in tre gruppi: corpi inorganici, individui organici, esseri spirituali, ed esamina i due primi in questo numero, il terzo nel seguente.

Per i primi l'identità è data dal permanere nell'esistenza di tutte le parti costitutive (atomi). Siccome ognuna di esse è e resta quella che è, la continuità dell'esistenza, in cui consiste la sua individuazione, è facilmente assicurata; e persistendo i componenti, anche la loro somma o il loro aggregato persiste.

Più difficile è il caso degli esseri organici, dove le parti mutano per effetto del ricambio, e dove perciò la continuità della loro esistenza non può esser data dalla loro aggregazione. Locke la ripone nella vita, cioè in una forza interna che amministra il ricambio delle parti. È perciò la continuità dell'esistenza vitale quella che decide dell'individualità dell'organismo; quando essa viene a mancare, non sussiste più lo stesso individuo.

individuationis. Esso è, com'è chiaro, l'esistenza stessa, che determina un qualunque essere a un particolare tempo e luogo, incomunicabile a due esseri della stessa specie. Questo, benché sembri facile concepirlo in sostanze o modi semplici, non è, se si riflette, più difficile nei composti, avendo ben presente di che si tratta. Per es., supponiamo un atomo, cioè un corpo continuo sotto una superficie immutevole, che esiste in un determinato tempo e luogo. È evidente che, considerato in ogni istante della sua esistenza, esso è, in quell'istante, identico con se stesso. Infatti, essendo in quell'istante ciò che è, e non più, esso è lo stesso, e così deve continuare finché la sua esistenza continua. Nello stesso modo, se due o più atomi sono uniti insieme nella medesima massa, ognuno di essi sarà lo stesso in virtù della regola precedente; e finché essi esistono uniti insieme, la massa, consistente di quegli stessi atomi, deve essere la stessa massa o lo stesso corpo, anche se le parti siano differentemente mescolate. Ma se uno di questi atomi è tolto via, o un nuovo è aggiunto, essa non è più la stessa massa o lo stesso corpo. Nello stato delle creature viventi, la loro identità non dipende dalla massa delle stesse particelle, ma da qualcos'altro. Infatti in esse la variazione di grandi parti di materia non altera l'identità: una quercia che cresce e da pianticella diviene un grande albero e poi è potata, resta sempre la stessa quercia. La ragione è che nei due casi, cioè di una massa di materia e di un organismo vivente, l'identità non è applicata alla stessa cosa. La differenza tra l'una e l'altra è che l'una è solo la coesione delle particelle di materia comunque unita, l'altra è una disposizione di esse, tale da costituire le parti di una quercia e una organizzazione delle parti stesse capace di ricevere e distribuire il nutrimento, in modo da alimentare e pla-

smare il legno, la scorza, le foglie ecc. di una quercia, in cui consiste la vita vegetale.

Il caso non è molto diverso negli animali; e nell'uomo stesso l'identità non consiste che in una partecipazione della stessa vita continua, mercé il costante fluire di particelle di materia, unite in successione vitale al medesimo corpo organizzato.

41. — L'IDENTITÀ PERSONALE.

Ma per trovare in che cosa consiste l'identità personale, dobbiamo considerare che cosa costituisce la persona. Questa, io credo, è un essere intelligente e personale, che ha ragione e riflessione, e si può ritenere identica, cioè come la stessa cosa pensante, in differenti tempi e luoghi. Ciò è possibile solo per quella coscienza che è inseparabile dal pensare ed è a mio avviso essenziale ad esso, essendo impossibile

---

41. — Finalmente, per gli esseri spirituali o persone umane, dove non vi sono nè parti permanenti, nè parti soggette a ricambio, il principio d'individuazione è dato dalla coscienza di essere lo stesso individuo. Tutto in me può mutare, e in effetti muta continuamente; ma in quanto io posso riferire al mio « io », alla mia coscienza, quei mutamenti, resto la stessa persona che ero prima.

[Questo concetto è della più grande importanza filosofica e storica. Se noi ricordiamo quel che Locke ha precedentemente detto delle sostanze, troviamo che lì egli faceva consistere la nostra natura in una incomprensibile e oscura sostanza spirituale. Ora invece, egli pone come principio d'individuazione spirituale la coscienza, cioè un'attività che sperimentiamo in noi stessi e che si certifica da sé, senza alcun presupposto di una Y sconosciuta. Ciò segna almeno l'inizio di un orientamento nuovo dello spiritualismo moderno, che da Kant ai postkantiani avrà il suo massimo sviluppo.]

che uno percepisca senza avvertir di percepire. Quando noi vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, sentiamo, meditiamo o vogliamo alcunché, noi sappiamo di far così. Questo avviene sempre per le nostre presenti sensazioni e percezioni; e perciò ognuno è a se stesso ciò che egli chiama « io ». Infatti, poiché la coscienza accompagna sempre il pensare, e costituisce quel che ognuno chiama l'io e che lo differenzia da ogni altro soggetto pensante, in questo solo consiste l'identità personale, cioè nell' identità di un essere razionale.

E, fin dove questa coscienza può essere estesa indietro a ogni passata azione o pensiero, fin lì giunge l'identità di quella persona.

SEZIONE III

DEI NOMI

[Le due prime sezioni del presente volumetto corrispondono rispettivamente ai due primi libri del *Saggio* del Locke; la quarta che seguirà corrisponde al quarto libro. Tra le une e le altre, v'è nel *Saggio* un terzo libro di cui omettiamo di dare degli estratti, perché, nell'economia della nostra riduzione, ci sembra superfluo. Riteniamo tuttavia opportuno riferire almeno una notizia sommaria del contenuto di quel libro.

Esso tratta dei nomi, cioè delle espressioni verbali che simboleggiano le idee. La conoscenza infatti si esprime in proposizioni e le proposizioni constano di parole. Qual è il rapporto tra i nomi e le idee relative? In via di principio, la concezione di Locke è nominalistica e convenzionalistica, cioè esclude che tra i nomi e le idee vi sia una somiglianza naturale; i nomi sono soltanto dei simboli che le esigenze della comunicazione verbale tra gli uomini inducono ad escogitare; essi risultano perciò da una tacita convenzione, con cui alcuni individui si accordano, per es. di chiamare casa o tavolo questo o quell'oggetto delle loro comuni esperienze.

Se il linguaggio fosse qualcosa di naturale, osserva il Locke, esso dovrebbe essere identico per tutti gl'individui e in tutti i tempi; ciò che invece non è. Come si vede, egli applica al linguaggio una considerazione analoga a quella che lo ha portato a negare l'esistenza di idee innate sul fondamento del consenso universale.

Bisogna però notare alcune peculiarità del linguaggio, che in parte confermano, in parte limitano l'esposto principio. Innanzi tutto, poiché le cose che ci sono date dall'esperienza sono tutte particolari, parrebbe ragionevole supporre che i nomi relativi fossero tali anch'essi. Invece si verifica tutto il contrario. La massima parte dei nomi, almeno nelle nostre lingue, sono termini generali; il che non è effetto di negligenza o di caso, ma di ragione e di necessità. È impossibile infatti che ogni cosa particolare abbia un suo distinto e appropriato nome; una superiore economia c'impone di raggruppare una pluralità di cose sotto un nome generale che simboleggia tutto il genere o la specie. Ma appunto perciò, il simbolo così ottenuto non appartiene alla natura reale delle cose, ma è invenzione e creatura del nostro intelletto. E il procedimento mentale che presiede alla genesi è l'astrazione, che ferma le somiglianze degli oggetti tra loro, trascurando le differenze specifiche. Ciò vuol dire che la formazione dei nomi, dei così detti universali o concetti astratti, non è totalmente arbitraria, perché v'è a fondamento di essa una certa somiglianza nelle cose. Però non tutti i nomi esprimono egualmente questa somiglianza: tra i nomi delle idee semplici, delle sostanze e dei modi vi sono differenze notevoli. Quelli dei modi sono arbitrari; quelli delle sostanze hanno una certa convenzionalità, ma hanno i loro modelli nelle cose; quelli delle idee semplici si modellano perfettamente sugli oggetti. E sono proprio questi

ultimi, che mantengono il collegamento tra la natura delle cose e le creazioni astratte della mente. In conclusione, si può dire che i nomi stanno alle idee come le idee stanno alle cose reali.

Come si vede, il nominalismo iniziale della dottrina (che è attinto alla filosofia di Hobbes) appare notevolmente mitigato dall'ammissione di un certo fondamento reale degli universali. A ogni modo, l'apparizione di queste entità verbali distinte dalle idee e dalle cose porta con sé una nuova complicazione nel già complicato problema della conoscenza umana. Col sostituirsi alle idee, o col confondersi con esse o con l'interporsi tra esse e le cose, i nomi son causa di continui malintesi e fraintendimenti nei discorsi degli uomini. Compito della filosofia è perciò di collocarli al loro posto, evitando, per quanto è possibile, dannose interferenze. E noi vedremo nella sezione seguente un esempio solo nell'esplicazione di questo compito, nella distinzione che Locke si sforzerà d'istituire tra le essenze nominali e le essenze reali delle cose.

Giova infine osservare che con l'indagine sui nomi (che, come s'è detto, sono formati per astrazione), il procedimento astrattivo già latente nel II libro e in potenziale conflitto col procedimento compositivo, prende un deciso sopravvento nel pensiero del Locke.]

SEZIONE IV

LA CONOSCENZA IN ATTO

1. — Che cos'è la conoscenza.

Poiché la mente, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti non ha altro oggetto immediato che le proprie idee, che essa sola contempla o può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza si volge solo intorno alle idee.

Pertanto, la conoscenza a me sembra che non sia altro che la percezione della connessione e dell'accordo o del disaccordo e della ripugnanza tra le nostre idee.

---

1. — Nella seconda sezione Locke ha trattato degli elementi costitutivi della conoscenza, cioè delle idee; qui passa a trattare della conoscenza in atto, cioè delle connessioni tra le idee. Di connessioni in un certo senso egli ha parlato anche nella seconda sezione; ma solo in quanto da esse risultano le idee complesse, come singoli termini dei nuovi rapporti che s'istituiscono nella conoscenza in atto. La distinzione delle due indagini corrisponde, nei termini della logica, a quella tra concetti e giudizi E di giudizi infatti (o proposizioni, secondo il termine aristotelico di cui Locke si serve) consta la conoscenza, cioè di atti con cui affermiamo l'accordo o la ripugnanza di due o più idee tra loro.

2. — Varie specie di accordo e disaccordo tra le idee.

Ma, per intendere un po' più distintamente in che consiste questo accordo o disaccordo, credo che possiamo compendiare tutto in queste quattro specie: 1) identità o diversità; 2) relazione; 3) coesistenza o connessione necessaria; 4) esistenza reale.

---

2. — È naturale che qui riscontriamo nuovamente delle connessioni analoghe a quelle che abbiamo già trovate nella seconda sezione; ma l'oggetto a cui si riferiscono è diverso: non sono più rapporti costitutivi di singole idee, ma rapporti che il giudizio istituisce tra varie idee. C'è di più un'affermazione di accordo e di disaccordo, che nell'indagine precedente mancava. Ma c'è anche qualche altra cosa di nuovo, non solo rispetto a quella, ma anche rispetto alla definizione testé data della conoscenza in atto. Essa consiste in una connessione tra idee; ma l'esistenza reale del n. 4 non è un'idea; quindi bisogna ammettere, oltre il tipo già enunciato di conoscenza, anche un tipo diverso, *sui generis*, che connette un'idea non con un'altra idea, bensì con l'esistenza reale. Tale è la natura peculiarissima dei giudizi esistenziali.

[Come mai spuntano fuori questi giudizi, la cui apparizione è così poco preparata, che Locke non sente neppure l'esigenza di modificare la definizione data della conoscenza per poterli includere in essa? La ragione sarà adombrata nel n. 12: Locke teme che, ridotta a una connessione di mere idee, la conoscenza sia qualcosa di troppo soggettivo, senza contatto col mondo della realtà. I giudizi esistenziali quindi rispondono al bisogno realistico del suo spirito, di cui abbiamo già riscontrato numerose estrinsecazioni. E ci si chiarisce ora assai meglio quel che abbiamo detto nella nota al n. 11 della seconda sezione, che l'esistenza non può essere considerata come una idea, ma come un atto, una espressione della realtà stessa.]

3. — Identità e diversità.

Per ciò che concerne l'identità o la diversità, il primo atto della mente, non appena questa ha qualunque sentimento o idea, è di averne percezione; e, in quanto lo percepisce, di sapere ciò che ognuno è, quindi anche ciò che lo differenzia da altri. Questo è così assolutamente necessario, che senza di esso non potrebbe esserci nessuna conoscenza, o ragionamento, o immaginazione, o pensiero distinto.

4. — Relazione.

La seconda specie di accordo o di disaccordo che la mente percepisce nelle sue idee può essere chiamata relativa, e non è che la percezione della relazione tra due idee qualunque, siano sostanze, modi o qualunque altra cosa.

5. — Coesistenza.

La terza specie di accordo o di disaccordo che si può riscontrare nelle nostre idee è la coesistenza o non coesistenza nello stesso soggetto; e ciò appartiene particolarmente alle sostanze. Così, quando diciamo dell'oro che è inalterabile, la nostra conoscenza di questa verità ammonta a questo, che il potere di non essere consumato dal fuoco è un' idea che sempre ac-

---

3-6. — Per questi vari casi possono valere, *mutatis mutandis*, le osservazioni fatte a proposito delle connessioni analoghe incontrate nella seconda sezione.

compagna ed è congiunta con quella particolare specie di color giallo, di peso, fusibilità, malleabilità e solubilità nell'acqua ragia, che costituisce la nostra idea complessa significata dalla parola oro.

6. — Esistenza reale.

La quarta e ultima specie è quella dell'esistenza reale o attuale che conviene con una qualunque idea. In queste quattro specie di accordo o di disaccordo è contenuta tutta la conoscenza che abbiamo o che possiamo avere. Infatti tutte le ricerche che possiamo fare intorno a qualunque nostra idea, tutto ciò che sappiamo o possiamo affermare di ognuna di esse, è che è o non è identica con un'altra; che coesiste o non coesiste con un'altra in uno stesso soggetto; che ha questa o quella relazione con un'altra idea; che ha una reale esistenza fuori della mente. Così, l'azzurro non è giallo, appartiene all'identità; due triangoli di eguale base tra due parallele sono eguali, alla relazione; il ferro è suscettibile di azione magnetica, alla coesistenza; Dio esiste, all'esistenza reale.

7. — La conoscenza intuitiva.

Poiché tutta la conoscenza consiste, come ho detto, nella percezione che la mente ha delle proprie idee, che è la massima luce e la più grande certezza che

---

7. — La distinzione testé esaminata concerneva la natura della conoscenza, cioè dell'accordo o del disaccordo delle idee in cui essa si compendia; la nuova distinzione concerne le vie, cioè i procedimenti con cui quell'accordo o disaccordo si per-

noi con le nostre facoltà e coi nostri procedimenti conoscitivi possiamo raggiungere, può non essere superfluo esaminare un poco i gradi della sua esistenza. La differente chiarezza della nostra conoscenza mi par che risieda nelle differenti vie con cui la mente per-

---

cepisce, e quindi, mediatamente, i gradi di evidenza della percezione stessa. Da questo punto di vista, la conoscenza può essere intuitiva o dimostrativa. Intuitiva, quando la percezione dell'accordo o del disaccordo tra due idee è immediata, senza altre idee interposte, cioè senza bisogno di dimostrazione. Tale è la conoscenza degli assiomi delle matematiche, e in generale, delle verità per se stesse evidenti.

Questa forma di conoscenza è stata posta in particolare rilievo nel *Discorso sul metodo* di Cartesio, da cui Locke l'ha attinta. Essa è la più elementare e fondamentale, perchè qualunque dimostrazione o catena di ragionamenti non può trovare che in essa il suo punto di partenza e il suo sostegno, senza di che dovrebbe estendersi all'infinito e poggerebbe sul vuoto. [Tuttavia, nella filosofia del Locke, la presenza di essa non si giustifica al pari che in quella di Cartesio. Noi infatti abbiamo visto, al principio della seconda sezione, che per Locke la conoscenza si origina dalla sensazione e dalla riflessione. Ora, l'intuizione non coincide nè con l'una nè con l'altra di queste fonti: non con la sensazione, perchè, pur essendo al pari di essa immediata, ha un oggetto intellettuale e non sensibile: non con la riflessione, con cui s'accorda nell'oggetto, ma discorda per il suo carattere immediato e irriflesso. Bisogna allora riconoscere che essa sia una terza fonte; ma se Locke fosse stato pienamente convinto di questa implicita conseguenza, egli avrebbe dovuto sentire il bisogno di rifare tutta l'analisi del II libro, perchè, come si potrebbe facilmente dimostrare, la nuova forma interferisce profondamente con le altre due e ne modifica tutti i prodotti.]

[Ancora un'altra osservazione ci sembra opportuna: in riferimento a quel che s'è detto nel n. 2, l'intuizione coglie soltanto rapporti di idee, o anche i giudizi esistenziali? Dagli esempi del testo, pare che Locke abbia presente soltanto i primi; ma nel n. 15, come vedremo, egli attribuisce un carattere intuitivo ai giudizi con cui affermiamo la nostra esistenza, cioè, se non a tutti, ad alcuni giudizi esistenziali.]

cepisce l'accordo o il disaccordo delle sue idee. Infatti, se riflettiamo sui nostri modi di pensare, troviamo che a volte la mente percepisce l'accordo o il disaccordo di due idee immediatamente per se stesse, senza l'intervento di alcun'altra; e questa io credo che possiamo chiamare conoscenza intuitiva. In questo caso la mente non si dà pena di provare o di esaminare, ma percepisce la verità come l'occhio i colori, solo col volgervi lo sguardo.

Così essa percepisce che il bianco non è nero, che un circolo non è triangolo, che tre è più di due ed è eguale a due più uno. Questa specie di verità la mente percepisce a prima vista, per mera intuizione, senza intervento di alcun'altra idea; ed essa è la più chiara e certa che l'umana fragilità possa raggiungere. Questa parte di conoscenza è irresistibile, e come la luce del sole, impone il suo ricoscimento non appena la mente vi si volge, e non dà luogo a esitazione, dubbio o esame; ma la mente è attualmente piena della chiara luce di essa. Da tale intuizione dipende tutta la certezza ed evidenza della nostra conoscenza: la quale certezza è così grande che non se ne può immaginare e quindi richiedere una maggiore.

8. — La conoscenza dimostrativa.

Il secondo grado della conoscenza è quello in cui la mente percepisce l'accordo o il disaccordo di alcune idee, ma non immediatamente. Benché sempre che la

---

8. — Nella conoscenza dimostrativa, non potendosi percepire l'accordo o il disaccordo immediatamente tra due idee, interviene una terza idea che si accorda con le altre due e quindi, mediatamente le congiunge. Se non mi risulta intuiti-

mente percepisce l'accordo o il disaccordo di alcune sue idee vi sia una certa conoscenza, nondimeno non sempre accade che la mente veda quale accordo o disaccordo vi sia, e in tal caso resta nell'ignoranza, e al più raggiunge una probabile congettura. La ragione per cui la mente non può sempre percepire attualmente l'accordo o il disaccordo tra due idee è che quelle idee, intorno al cui accordo o disaccordo è fatta la ricerca, non possono essere messe insieme dalla mente in modo da scorgerlo. In questo caso allora, quando la mente non può porre le sue idee insieme col loro immediato confronto, giustapponendole l'una all'altra, essa è in grado di scoprire l'accordo o il disaccordo cercato mediante l'intervento di altre idee (una o più, secondo i casi). Così, la mente, volendo sapere l'accordo o disaccordo in grandezze tra i tre angoli di un triangolo e due angoli retti, non può giungervi con uno sguardo immediato e una comparazione diretta, perché i tre angoli di un triangolo non possono essere messi insieme e paragonati con uno o due angoli; pertanto la mente non ha di ciò una conoscenza immediata e intuitiva. In tal caso essa è costretta a cercare altri angoli, con cui i tre angoli di un triangolo sono eguali, e trovando questi eguali a due retti, giunge a conoscere la loro eguaglianza con due retti.

---

vamente che A = B, ma mi risulta che A = C e B = C, allora, per il tramite di C, io concludo che A = B. Invece di tre, le idee possono essere quattro, cinque, ecc., e la conclusione è egualmente valida, purchè le idee intermedie siano tutte collegate tra loro come C ad A e B. Anche questa forma di conoscenza ha il suo modello nel *Discorso* di Cartesio.

9. — Differenze tra la conoscenza intuitiva e la dimostrativa.

Queste idee intervenienti, che servono a mostrare l'accordo tra altre due, sono chiamate prove; e dove l'accordo o il disaccordo è con questo mezzo percepito pienamente e chiaramente, è chiamato dimostrazione. La rapidità della mente nel trovare queste idee intermedie e nell'applicarle con giustezza è ciò che si chiama sagacia.

Questa conoscenza per prove, benchè sia certa, tuttavia non ha l'evidenza così chiara e luminosa, né provoca un assenso così pronto come la conoscenza intuitiva. Infatti, benché nella dimostrazione la mente percepisca infine l'accordo o il disaccordo delle idee in quistione, essa non l'ottiene senza pena e attenzione. Un'applicazione e una ricerca continua sono richieste per questa scoperta; e dev'esservi un progresso per tappe e gradi prima che la mente possa per questa via giungere alla certezza.

Un'altra differenza tra la conoscenza intuitiva e la dimostrativa è che in quest'ultima, benché ogni dubbio sia rimosso quando per l'intervento delle idee intermedie l'accordo o il disaccordo è percepito, nondimeno, prima della dimostrazione v'era un dubbio, che nella conoscenza intuitiva non può riscontrarsi.

---

9. — Le differenze tra l'intuizione e la deduzione o dimostrazione sono esposte chiaramente nel testo: 1) l'una è immediata, evidente, irriflessa; l'altra è mediata e richiede riflessione per escogitare le idee intermedie che fanno da tramite; 2) l'una non è preceduta da esitazione e da dubbio, perché il rapporto risalta a prima vista; l'altra sorge come soluzione di un problema, cioè di un dubbio, perché il rapporto dei termini non era evidente fin da principio.

10. — Rapporti tra le due conoscenze.

In ogni passo che la ragione fa nella conoscenza dimostrativa c'è una conoscenza intuitiva dell'accordo o del disaccordo con la prossima idea intermedia usata come prova. Infatti, se non fosse così, vi sarebbe ancora bisogno di una prova, perché, senza la percezione dell'accordo o del disaccordo, non si dà conoscenza. Questa percezione intuitiva dell'accordo o del disaccordo delle idee intermedie, in ogni passo della dimostrazione, deve essere esattamente registrata nella mente, in modo che si sia certi che nessuna parte è stata tralasciata. Ma nelle lunghe deduzioni e nell'uso di numerose prove la memoria non sempre ritiene tutto con la prontezza e l'esattezza richiesta; dal che risulta che questa conoscenza è più imperfetta della intuitiva e che gli uomini spesso prendono le falsità per dimostrazioni.

---

10 — Ma le differenze elencate non debbono far dimenticare l'affinità fondamentale, su cui in ultima istanza riposa il valore delle dimostrazioni. Si riprenda l'esempio: $A = C$, $B = C$, dunque $A = B$. In ciascuna di queste tre tappe il rapporto tra i due termini è mediato, cioè la conoscenza è intuitiva; quindi la dimostrazione non consiste che in una serie d'intuizioni.

Si abbia anche presente l'avvertenza contenuta nel testo, che è molto importante per spiegare la genesi degli errori. Quando la catena delle dimostrazioni è molto lunga, è difficile ricordare tutta la serie dei passaggi da un elemento all'altro, e bisogna perciò prestare molta attenzione, perchè nessuno di essi sia tralasciato, sotto pena che tutta la dimostrazione sia resa inefficace o nulla. Gli errori nella dimostrazione dipendono in buona parte dall'omissione di una o più maglie della catena. Anche questa avvertenza si trova nel *Discorso* di Cartesio, e precisamente forma l'ultima delle 4 regole metodologiche, che prende il nome di: «enumerazione».

11. — Fede e conoscenza.

La differenza tra la probabilità e la certezza, la fede e la conoscenza, sta in ciò, che in tutte le parti della conoscenza c'è intuizione; ogni idea immediata, ogni passo, ha la sua visibile e certa connessione. Nella fede non è così. Ciò che mi fa credere è qualcosa di estraneo alla cosa che io credo; qualcosa che non è evidentemente congiunto ai due lati, e che così non mostra manifestamente l'accordo o il disaccordo delle idee in esame.

12. — Realtà della conoscenza.

Io temo che il mio lettore possa dubitare che io sia stato fin qui a costruire un castello in aria e sia pronto a dirmi: Perché tutto questo affaccendamento? Voi dite che la conoscenza è solo l'accordo o il di-

---

11. — Nella fede, a differenza che nella conoscenza per intuizione o per dimostrazione, i termini del rapporto conoscitivo non si uniscono per un'affinità intrinseca ma per un fattore estraneo, per es. un'autorità, un pregiudizio, ecc.; quindi, nella catena delle prove v'è «qualcosa che non è evidentemente congiunto ai due lati».

12. — Il problema che qui è formulato nasce da una specie di vitale insoddisfazione dei risultati finora raggiunti. Noi non conosciamo che per mezzo delle idee e la nostra conoscenza non si estende oltre la sfera delle idee. Ma non pare che così lavoriamo a costruire dei castelli in aria? Ed è possibile che le idee che ci son date in servizio della conoscenza delle cose debbano essere invece uno schermo permanente che ci preclude la visione delle cose nella loro realtà? La tendenza realistica, che tante volte abbiamo osservata nel pensiero di Locke, tenta qui uno sforzo finale per crearsi una via di uscita. [Ma poiché, come abbiamo visto, essa nelle sue esplicazioni parziali segue

saccordo delle nostre idee; ma chi sa che cosa possano essere queste idee? V' è niente di così stravagante come le immaginazioni dei cervelli umani? Dov' è la testa che non contiene chimere? O, se c'è un uomo sobrio e saggio, quale differenza c' è, secondo le nostre regole, tra la sua conoscenza e quella della più stravagante fantasia del mondo? Ambedue hanno le loro idee e percepiscono l'accordo e il disaccordo tra loro. Se c' è una differenza, il vantaggio sta da parte dell'uomo dalla testa calda, che, avendo più idee, e più vivaci, conoscerà di più.

A questo io rispondo, che se la nostra conoscenza delle idee avesse termine in esse e non andasse al di là, verso una meta ulteriore, i nostri più serii pensieri varrebbero poco più delle immaginazioni di un debole cervello, e le verità su di essi costruite non avrebbero maggior peso dei discorsi di un uomo che vede chiaramente delle cose in sogno e con grande sicurezza le enuncia. Ma io spero di rendere evidente che questa via della certezza, per mezzo della conoscenza delle nostre idee, va un po' oltre la mera immaginazione.

13. — Criterii per valutare la realtà della conoscenza.

È evidente che la mente non conosce le cose immediatamente, ma solo con l'intervento delle idee che ha di esse. La nostra conoscenza perciò è reale solo

---

vie diverse e non tutte convergenti, accade che anche nel tentativo finale essa sbocca per più vie che s'ingorgano o si aggrovigliano.]

13-14. — Premesso che non basta, per adempiere il fine della conoscenza, che questa risulti coerente con se stessa (cioè che dichiari una coerenza tra le idee di cui consta), ma bisogna che

in quanto v'è conformità tra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma quale sarà qui il criterio? Come potrà la mente, se non percepisce altro che le sue idee, sapere che esse si accordano con le cose stesse? Benché tutto ciò non sia privo di difficoltà, pure vi sono, io penso, due specie di idee di cui possiamo esser certi che s'accordano con le cose.

La prima specie è quella della idee semplici, che, poiché la mente, come s'è mostrato, non può in nessun modo creare da sé, debbono necessariamente essere il prodotto di cose operanti sulla mente per una via naturale ed ivi producenti quelle percezioni a cui per la saggezza e il volere del nostro Creatore sono ordinate ed adattate. Di qui segue che le idee semplici non sono finzioni della nostra fantasia, ma naturali e

---

risulti coerente con la realtà, quali mezzi abbiamo per raggiungere questo più alto scopo?

In risposta al quesito, Locke comincia col ripetere quello che ha già detto nella seconda sezione. 1) Conoscenze reali sono innanzi tutto quelle che si hanno per mezzo delle idee semplici, che scaturiscono dalla realtà e non sono nostre finzioni. 2) Conoscenze reali sono inoltre, per ragione opposta, quelle tra le idee complesse che hanno i loro modelli nella mente, cioè quelle la cui realtà consiste nel fatto stesso d'esser pensate. Tali, le idee complesse dei modi e delle relazioni. [Ma s'è visto, nel trattare di queste ultime, che non tutte sono arbitrii della mente; anzi, che le più importanti di esse come la causalità e l'identità corrispondono a potenze e forze reali. Esse perciò avrebbero meritato una considerazione a parte in questo resoconto finale.] 3) Restano le conoscenze intorno alle sostanze, che sono tra tutte le meno reali, perchè rientra in esse quell'ingrediente sconosciuto e misterioso, quell'X e quell'Y che lega insieme e sostiene gl'ingredienti semplici e più facilmente conoscibili. Locke tuttavia non dispera che si possa gettare qualche lume sulla struttura delle sostanze, purché non ci si contenti di porre insieme dei dati coerenti formalmente tra loro, ma ci si sforzi di approfondire lo studio sperimentale delle cose reali, per strappare ad esse il segreto che celano.

regolari produzioni di cose fuori di noi, realmente operanti su noi, e perciò portano con sé tutta la conformità che si richiede o che il nostro stato permette.

In secondo luogo, tutte le nostre idee complesse, eccetto quelle di sostanze, essendo archetipi prodotti dalla mente stessa, che non intendono essere copie di alcunché e di riferirsi all'esistenza di qualcos'altro, non possono mancare della conformità necessaria alla conoscenza.

In terzo luogo, vi è un'altra specie di idee complesse, che essendo riferite ad archetipi fuori di noi, possono differire da essi, in modo che la nostra conoscenza può mancare di realtà. Tali sono le nostre idee di sostanze che, consistendo in una collezione di idee semplici che si suppongono prese dalle opere della natura, possono tuttavia variare da esse, per aver più o differenti idee incorporate in sé, che non si trovano unite nelle cose stesse. Di qui accade che esse possono mancare, e spesso mancano, di essere esattamente conformi alle cose in sé.

14. — Realtà delle idee di sostanze.

Io dico allora che, per avere idee di sostanze che, per essere conformi alle cose, possono darci una conoscenza reale, non basta, come nei modi, porre insieme delle idee che non sono incompatibili, benché non sono mai prima esistite così. Invece, le nostre idee di sostanze, essendo supposte copie e riferite ad archetipi fuori di noi, debbono essere prese da qualcosa che è esistito o che esiste; esse non debbono consistere di idee messe insieme a piacere, senza un modello reale. La ragion è che, siccome non conosciamo la costituzione reale delle sostanze da cui dipendono le nostre

idee semplici, né la causa reale della stretta unione di alcune di esse tra loro ad esclusione di altre, ve ne sono pochissime di cui possiamo esser sicuri che sono o non sono inconsistenti in natura, se l'esperienza e l'osservazione sensibile non vi giungono. Perciò la realtà della nostra conoscenza delle sostanze è fondata sul presupposto che le idee complesse di esse siano tali, e tali soltanto, che risultino di idee semplici già scoperte come coesistenti in natura.

15. — Realtà delle proposizioni esistenziali.

Inoltre, noi abbiamo conoscenza della nostra esistenza per intuizione; dell'esistenza di Dio per dimostrazione, e delle altre cose per sensazione.

---

15. — L'elenco delle conoscenze reali dato nel numero precedente compendia tutti i risultati già raggiunti nell'analisi della seconda sezione. Ma ad essi se ne sono aggiunti degli altri nel progresso dell'analisi della quarta sezione, che conviene aggiungere ai precedenti. Noi abbiamo visto infatti che vi sono dei giudizi esistenziali, in cui cioè si afferma l'esistenza reale di cose e non solo una mera convenienza d'idee tra loro. Abbiamo visto inoltre che v'è una conoscenza intuitiva, che coglie immediatamente il proprio oggetto, reale o immaginario che sia Ora si domanda: vi sono conoscenze intuitive ed esistenziali insieme, dove cioè l'intuito coglie una realtà esistente e non una mera idea, o una immagine interposta? Locke risponde di sì L'atto con cui percepiamo noi stessi e i nostri stati d'anima, è un atto che certifica la nostra esistenza Questa verità era stata già messa in evidenza da Cartesio; Locke non fa che trascriverla quasi testualmente. [Ma la nuova conoscenza reale che così risulta può aggiungersi all'elenco precedente? Sì e no; come l'intuito da cui scaturisce si aggiunge e non si aggiunge alle altre due fonti della sensazione e della riflessione. In altri termini, sarebbe stata richiesta una revisione dell'elenco precedente, per metterlo in grado di accogliere l'aggiunta. Non si possono

Per ciò che concerne la nostra esistenza, noi la percepiamo così facilmente, con tanta certezza, che non ha bisogno e non è capace di alcuna prova. Infatti nulla può esserci più evidente della nostra esistenza; io penso, io ragiono, io sento piacere e dolore; può alcuna di queste cose essermi più evidente della mia propria esistenza? Se io dubito di altre cose, lo stesso dubbio mi fa percepire la mia propria esistenza e non comporta dubbio su ciò. Perché, se io so che sento dolore, è evidente che ho una percezione non meno certa della mia esistenza che dell'esistenza del dolore che sento; o se io so di dubitare, ho percezione non meno certa dell'esistenza di ciò che dubita che

---

classificare se non cose omogenee; invece siamo in presenza di elementi disparati. Che cosa è mai questa realtà di me stesso che l'intuizione certifica? Dal punto di vista del precedente elenco, essa non è né un modo, né una sostanza; vi sarebbe qualche appiglio a considerarla come una relazione, ricordando quel che s'è detto nel n. 41 della seconda sez. parlando dell'identità personale; ma qui non si tratta dell'identità dell'io riconosciuta nei vari momenti della sua esistenza, bensì della realtà dell'io conosciuta anche in una sola istantanea intuizione. Vista sotto questo aspetto, vi sarebbe un appiglio a considerarla come una sostanza, almeno per la sua pretesa a porsi come qualcosa di reale; ma sostanza non è, perchè non è un sostegno sconosciuto di qualità o di modi, ma è una attività differenziata, consapevole di sè. La verità è che questo oggetto (e soggetto insieme) dell'intuizione non è una realtà che quadra coi risultati dell'analisi del II libro, ma è il segno o l'indizio di un avviamento diverso della ricerca lockiana. Non basta dire che è una mera reminiscenza della filosofia cartesiana: una reminiscenza che riappare alla fine di una laboriosa e tormentata indagine, quando si dovrebbero trarre delle conclusioni finali e invece si apre tutta una nuova prospettiva, non può essere un mero relitto del passato, ma è a sua volta il segno o il presentimento che in quel passato fermentava qualcosa di molto nuovo, che Locke non è riuscito ad armonizzare col suo pensiero e che ha ancora qualche pretesa da far valere.]

del pensiero che chiamo dubbio. L'esperienza allora ci convince che abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza e un'intera infallibile percezione che esistiamo. In ogni atto di sensazione, ragionamento e pensiero, noi siamo consci a noi stessi del nostro essere; e in questa materia il grado di certezza è massimo.

16. — L'esistenza di Dio.

Benché Dio non ci abbia dato nessuna idea innata di sé, tuttavia, siccome ci ha dotati delle facoltà di cui la nostra mente è provvista, egli non ci ha lasciati senza prove di sé.

---

16. — Mentre l'esistenza dell'io è accertata per intuizione, l'esistenza di Dio è accertata per dimostrazione. E poiché, come si è visto, la dimostrazione non è che una catena d'intuizioni, non è possibile negare a ciò che essa ci attesta lo stesso valore reale che si accorda agli oggetti dell'intuizione. Ecco dunque un'altra conoscenza che si aggiunge a quella precedente nell'elenco dei risultati dell'indagine.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio che Locke ci dà nel testo è quella cosmologica, fondata sul principio di causa [il quale perciò non può avere, come le altre relazioni, un carattere estrinseco e sovrapposto, se può legittimare un giudizio esistenziale di così grande importanza]. Anche qui Locke arieggia una delle prove cartesiane; noi abbiamo, in virtù dell'intuizione di cui al numero precedente, la certezza di esistere; sappiamo cioè che v'è un essere. Ma, poiché il niente non può produrlo, bisogna che dall'eternità vi sia un altro essere da cui esso tragga la sua esistenza. E non solo dall'esistenza dell'effetto si argomenta l'esistenza della causa, ma anche dalla natura e dai caratteri dell'uno si possono argomentare, portandoli al grado della più assoluta perfezione, la natura e i caratteri dell'altra. L'uomo ha inizio, la causa deve essere eterna; l'uomo ha delle facoltà o poteri, la causa deve essere onnipotente; l'uomo, secondo l'attestato della coscienza, è una natura pensante, dunque

Credo che sia fuori quistione che l'uomo ha una chiara idea del proprio essere; egli sa certamente di essere e di essere qualcosa. Inoltre l'uomo sa con intuitiva certezza che il mero nulla non può produrre un essere reale. Se perciò sappiamo che c'è qualche essere reale e che il niente non può produrlo, è una prova evidente che dall'eternità v'è stato qualcosa, perchè ciò che non è dall'eternità ha un inizio e ciò che ha un inizio deve essere prodotto da qualcos'altro.

È anche evidente che ciò che ha il proprio essere e inizio da altro deve anche avere da altro tutto ciò che è e in cui il suo essere consiste. Tutti i poteri che esso ha debbono provenire ed essere ricevuti dalla stessa fonte. Perciò questa eterna fonte di tutti gli esseri deve anche essere la fonte e l'origine di tutti i poteri; e così questo eterno essere deve essere anche onnipotente.

Si tratta ancora di vedere di quale natura sarà questo essere. Non vi sono che due specie di esseri nel mondo, che l'uomo conosce o concepisce. La prima è quella degli esseri puramente materiali, senza senso, percezione o pensiero. La seconda è quella degli esseri senzienti pensanti e percipienti, come siamo noi stessi. Se allora dev'esserci qualcosa di eterno, ve-

---

la causa dev'essere un'intelligenza infinita. In quest'ultima parte della sua prova, Locke si propone il problema se il Supremo Essere pensante possa essere materiale, e l'esclude per due ragioni; poiché la materia è divisa in parti e il tutto non può contenere nulla che non sia nelle parti, ogni frammento di materia dovrebb'essere pensante, e allora, in luogo di un Dio, avremmo un'infinità di Dei. Ma se s'immagina che il pensiero non sia contenuto nelle singole parti e risulti invece dal loro concorso, si cade egualmente nell'assurdo perché dal rapporto di parti materiali non può scaturire che un rapporto di posizioni e di mutamenti di posizioni, non un pensiero.

diamo di quale delle due specie possa essere. È ovvio che debba essere un essere pensante, perchè è altrettanto impossibile concepire che una materia non pensante produca un essere intelligente e pensante, quanto il concepire che il nulla produca da sé la materia. Infatti, se la materia fosse il primo essere eterno e pensante, poiché essa è divisa in parti, non vi sarebbe un unico essere pensante, ma un numero infinito di pensanti, indipendenti l'uno dall'altro, di forza limitata e di pensieri distinti, che non potrebbero mai produrre quell'ordine, quell'armonia e quella bellezza che si trovano in natura. Si potrebbe immaginare che non i singoli atomi possono costituire questo essere eterno, ma solo un certo sistema di atomi o di materia messo debitamente insieme. Però questa immaginazione, benché più naturale, non è meno assurda dell'altra, perchè supporre che l'essere eterno e pensante non sia che una composizione di particelle di materia, ognuna pensante, significa attribuire tutta la sapienza e la conoscenza dell'essere eterno solo alla giustapposizione di parti; ciò che non potrebbe essere più assurdo, perché alcune particelle di materia, comunque messe insieme, non possono aver null'altro di aggiunto ad esse, se non una nuova relazione di posizione, che sarebbe incapace di attribuir loro pensiero e conoscenza.

17. — La conoscenza degli oggetti esterni.

Infine, la conoscenza dell'esistenza di ogni altra cosa noi possiamo averla solo per sensazione. Poiché

17. — Noi dunque conosciamo la nostra esistenza per intuizione e l'esistenza di Dio per dimostrazione; ora, per completare

non essendovi connessione necessaria dell' esistenza reale con qualunque idea che l'uomo ha nella sua memoria, né di ogni altra esistenza, all' infuori di quella di Dio, con l'esistenza di un uomo particolare, nessun uomo particolare può conoscere l'esistenza di qualunque altro essere, se non quando questo, operando su di lui, si fa percepire da lui. Infatti l'avere l'idea di qualcosa nella mente per sé solo non prova l'esistenza della cosa, più che il ritratto di un uomo testimonii la sua esistenza nel mondo o la visione di un sogno costituisca una vera storia.

18. — La verità.

Che cosa è la verità? Essa per me non significa, nella portata propria del termine, altro che l'unire o il separare i segni, secondo che le cose significate da essi si accordano o discordano tra loro. L'unire o il

---

la rassegna di tutte le esistenze conoscibili, come apprendiamo la realtà degli oggetti esterni? Locke risponde, per sensazione. Questa risposta contiene, molto ellitticamente, quanto è stato già detto per esteso nella seconda sezione. Noi sappiamo infatti che la sensazione ci fornisce idee semplici delle cose, le quali non possono essere finzioni nostre, ma derivano da qualità degli oggetti, o immediatamente reali (le qualità primarie), o mediatamente reali (cioè le qualità secondarie, che sono impressioni in noi prodotte dall'azione delle qualità primarie).

18. — Il problema della conoscenza della verità sta al polo opposto del problema della realtà della conoscenza finora considerato. La realtà concerne gli oggetti del sapere; la verità le proposizioni o i giudizi; l'una è di ordine fisico o metafisico, l'altra è di ordine logico. Ma i due opposti si richiamano, nel senso che, siccome nei nostri giudizi noi cerchiamo di adeguarci alla realtà delle cose, la verità degli uni deve esprimere, in termini mentali, la realtà delle altre.

separare i segni è ciò che con un altro nome si chiama proposizione. Così la verità appartiene propriamente solo alle proposizioni, delle quali vi sono due specie, mentali e verbali, come vi sono due specie di segni, di cui comunemente si fa uso, cioè le idee e le parole.

Per formare una chiara nozione della verità è necessario considerare la verità di pensiero e la verità di parole, come distinte l'una dall'altra. Ciò che si è detto precedentemente per distinguere la conoscenza reale dall'immaginaria potrebbe bastar qui per distinguere la verità reale e quella chimerica o meramente nominale. Tuttavia può non essere superfluo considerare di nuovo che, benché le nostre parole non significhino altro che le nostre idee, pure, essendo designate a significar cose, la verità che esse contengono quando sono messe in proposizioni è soltanto verbale, se esprimono idee nella mente che non convengono con la realtà delle cose. E perciò la verità, non di-

---

Ma il problema è più complesso di quel che sembri da questo sommario enunciato. Noi dobbiamo infatti distinguere tre cose: i segni verbali, le idee significate da essi e infine le cose reali. La verità è innanzi tutto nei segni, cioè nell'unione delle parole; ma quando si limita a questo, non è che una verità verbale o nominale. Tuttavia, poiché i segni tendono a esprimere idee, la verità verbale diventa verità di pensiero quando l'accordo dei segni esprime l'accordo effettivo delle idee. Per alcune conoscenze, questa verità di pensiero è già tutta la verità. Noi sappiamo infatti che vi sono delle idee complesse, di modi e di relazioni, formate a nostro arbitrio, i cui modelli cioè sono nella nostra mente: per queste, dunque, non c'è altra verità che quella di pensiero, cioè dell'accordo delle idee tra loro. Ma vi sono infine conoscenze in cui l'accordo delle idee non basta, ma occorre che esso corrisponda a una realtà oggettiva. In quest'ultimo caso, la verità della conoscenza si raggiunge accertando la corrispondenza tra le idee e gli oggetti reali. Evidentemente, valgono in tal caso, e in esso soltanto, le considerazioni già fatte nei numeri precedenti sulla realtà della conoscenza.

versamente dalla conoscenza, può entrare nella distinzione di verbale e reale: essendo verità solo verbale, quando i termini sono uniti solo in considerazione dell'accordo o del disaccordo delle idee che rappresentano, senza riguardo se le idee realmente hanno o sono capaci di avere esistenza in natura. Ma la verità è reale quando i segni sono uniti secondo l'accordo delle idee, e le idee a loro volta hanno o sono capaci di avere esistenza in natura.

RIEPILOGO DEL TRADUTTORE

Riassumiamo in breve i risultati dell'indagine lockiana. Il *Saggio* si propone di ricercare la formazione, la certezza, l'estensione della conoscenza umana. Esso s'inizia con una confutazione della dottrina che pone idee innate nello spirito umano. Il valore preliminare di questa critica è evidente: se esistessero idee innate, il problema dell'origine e della formazione della conoscenza umana sarebbe risolto prima che posto. E il principio su cui essa riposa è il seguente: le idee sono oggetti mentali, termini dell'apprensione del nostro pensiero; ora nulla può essere nell'intelletto che non sia effettivamente pensato; quindi, se vi fossero idee innate, noi dovremmo essere consci della loro esistenza. Ma, di fatto, nessuna idea è conosciuta come innata; anzi, di tutte si può dimostrare che sono egualmente acquisite. E giovano a questo proposito a Locke non solo le esperienze proprie della psicologia infantile, ma anche le relazioni di esploratori e di missionari sulla mentalità di primitivi, per mostrare che agli albori della vita umana mancano spesso anche le idee più elementari o vi fanno un'apparizione tardiva. Quindi, il presunto *consensus gentium* che forma il principale sostegno dell'innatismo, è smentito dall'esperienza.

Si può obiettare che se le idee, come attuali conoscenze, sono acquisite, la capacità di apprenderle sia innata. E Locke risponde che questo non è revocabile in dubbio, ma soggiunge che non attiene alla questione, se esistano idee o verità innate. Sta qui, come s'è mostrato, tutta la forza, ma anche il limite della sua argomentazione. La critica che egli ci dà dell'innatismo è perentoria, in quanto nega l'esistenza di idee già fatte nella mente, prima di ogni esperienza; ma è insufficiente contro un diverso e più profondo innatismo, che concerne non il contenuto delle idee, ma la capacità della mente di formarle ed organizzarle [1].

La critica delle idee innate è rivolta non solo ai princìpi speculativi, ma anche ai princìpi pratici. E da essa Locke trae una direttiva importante per la vita umana: nessuno s'illuda di possedere un tesoro riposto di verità e di bontà, ma ognuno si convinca che tanto egli possiede, quanto acquista col suo personale lavoro [2].

Sgombrato il terreno dalle illusioni innatistiche, vien confermato criticamente l'assunto del *Saggio*, di ricercare nell'esperienza l'origine e la formazione delle idee. L'esperienza ha due fonti, la sensazione e la riflessione, dette anche senso esterno e senso interno. Il senso esterno introduce nella mente le impressioni degli oggetti, la cui realtà fisica è acriticamente presupposta; il senso interno le dà la percezione o l'idea delle sue stesse operazioni. Le due fonti sono collocate sullo stesso piano; il che porta con sé, come s'è visto, una grave confusione, perchè la mente vien considerata nel tempo stesso come fonte materiale di

---

[1] Vedi la nota al n. 4, sez. 1ª, del presente volume.

[2] *Saggio*, I, 4, 23.

conoscenza e come attività organizzatrice di quel contenuto [1].

La prima classificazione delle idee che incontriamo nel *Saggio* è quella che le distingue in semplici e complesse. Lo scopo di Locke è però, non tanto di classificare, quanto di spiegare la genesi delle idee, movendo dal presupposto (cartesiano) che il composto sia un aggregato di elementi semplici. Esclusa infatti ogni idea di sviluppo organico, non resta altro criterio di spiegazione se non quello meccanico, che le scienze fisiche del '600 hanno cominciato a sperimentare con successo e il cui impiego nel dominio spirituale è reso più facile a Locke per il fatto stesso che le idee, considerate dal punto di vista del contenuto, si modellano in qualche modo sugli oggetti fisici. Ma, così facendo, Locke ha confuso un'indagine scientifica e analitica sul contenuto oggettivo delle idee con un'indagine storica e psicologica sulla loro genesi nella mente [2].

Le idee semplici, non meno delle complesse, possono provenire egualmente dalla sensazione e dalla riflessione. Esse sono gli elementi primi di ogni conoscenza; sì che, quando l'intelletto n'è fornito, può ripeterle, paragonarle, unirle, con una varietà quasi infinita, creando a piacere nuove idee complesse. Ma non è possibile inventare una sola idea semplice, nè distruggere quelle che sono nella mente. Delle idee semplici della sensazione, alcune provengono da un solo senso, come i colori, i suoni, gli odori; altre da più sensi insieme, come lo spazio, la forma, il movimento. Le idee semplici della riflessione, poi, rientrano in due gruppi principali: percezione o pensiero e volere, ciascuno dei quali ha propri modi. E infine

---

[1] Vedi la nota al n. 4, sez. 2ª.

[2] Vedi la nota al n. 6, sez. 2ª.

vi sono idee semplici, della sensazione e insieme della riflessione, come il piacere e il dolore, il potere, l'esistenza, l'unità.

Prima di passare alle idee complesse, nelle quali si articola il materiale della conoscenza offerto dalle idee semplici, Locke introduce un'altra distinzione, tra qualità primarie e secondarie. A differenza della prima, che concerne le idee nella loro natura soggettiva e mentale, la seconda riguarda gli oggetti reali, come presunte cause oggettive delle nostre idee. Così, l'introduzione delle qualità segna un'interferenza del realismo, cioè di una considerazione metafisica delle cose in sé, fuori della mente, sul piano dell'ideismo, cioè sulla premessa inizialmente enunciata da Locke, di non voler sorpassare i dati dell'esperienza psichica [1].

Le qualità si dividono in primarie e secondarie. Le prime sono inseparabili dai corpi percepiti, tali che, qualunque alterazione o mutamento essi subiscano, restano immutevoli: tali l'estensione, la solidità, la figura, il movimento. Invece le secondarie non risiedono immediatamente negli oggetti, e variano con le condizioni della nostra sensibilità: tali sono i colori, i suoni, gli odori, ecc.

Come si producono in noi le une e le altre? Le qualità primarie per impulso: dobbiamo perciò immaginare un prolungamento dell'azione fisica sui nostri organi e sui centri nervosi; e questa azione implica a sua volta una similarità delle qualità stesse come sono negli oggetti e come si riproducono in noi. Invece alle qualità secondarie da noi percepite nulla corrisponde di simile negli oggetti; perciò non possiamo immaginare la loro produzione che come risultante da un'azione indiretta di qualità primarie, col concorso dei nostri

---

[1] Vedi la nota al n. 12, sez. 2ª.

organi. Per es., alcuni movimenti minutissimi negli oggetti impressionando il nostro occhio, diventano colori; ma i colori come tali non esistono negli oggetti, bensì nei soli soggetti percipienti. E se si domanda, in che modo da combinazioni insensibili di qualità primarie risultino effetti così eterogenei e incomparabili con esse, Locke risponde: «non è più impossibile che Dio annetta tali idee a tali movimenti con cui non hanno nessuna somiglianza, del concepire che Dio annetta l'idea del dolore al movimento di un pezzo di acciaio che divide la nostra carne e che non ha neppure esso somiglianza con quella idea» [1].

La distinzione tra qualità primarie e secondarie appartiene alla tradizione del pensiero scientifico europeo. I suoi addentellati sono nella filosofia di Democrito; e, nell'età moderna, essa è stata messa a punto da Galileo e da Boyle. Locke non ha fatto che trapiantarla nel suo sistema, ma il trapianto non è stato facile, perchè, mentre i fisici che glie la suggerivano la facevano scaturire dalla natura stessa degli oggetti, egli invece, che moveva dalla considerazione delle idee nello spirito, era costretto a rovesciare il suo punto di vista per accoglierla. Di qui la stranezza da noi segnalata dell'apparizione delle qualità in mezzo a una classificazione di idee [2].

Riprendendo, dopo chiusa la parentesi delle qualità, il suo tema e passando alle idee complesse, Locke trova nella loro natura esemplificato il potere attivo della mente, che manca nelle idee semplici. Queste sono ricevute; quelle sono formate, in virtù della grande capacità mentale di variare e moltiplicare gli oggetti dei propri pensieri. Ma, anche nel caso delle

---

[1] *Saggio*, II, 8, 13. È una risposta che arieggia l'occasionalismo.

[2] Vedi le note ai nn. 13-14, sez. 2ª.

idee complesse, ci si presenta un latente conflitto di due criteri di classificazione, l'uno soggettivistico, l'altro oggettivistico [1]. Esse infatti possono essere considerate o dal punto di vista della mente in atto di formarle, o dal punto di vista del contenuto che vi si rappresenta ed esprime. Sotto il primo aspetto, gli atti con cui la mente esercita il suo potere sono di tre specie: combinazione, relazione, astrazione. Sotto il secondo, le idee complesse si dividono in idee di modi, di sostanze, di relazioni. Abbiamo mostrato che i due criterii di classificazione non solo non collimano, ma contrastano tra loro, e che anche nell'interno del primo di essi v'è un conflitto latente tra la composizione e l'astrazione: la prima dovrebbe essere, nell'intento di Locke, fondamentale: ma la seconda finisce per sovrapporsi inconsapevolmente ad essa [2].

Seguendo l'ordine del *Saggio*, abbiamo cominciato con l'analizzare le idee dei modi. Essi sono semplici o misti; gli uni consistenti nella composizione di più modificazioni analoghe, gli altri nella composizione di modi di specie diversa. I più importanti, sui quali ci siamo fermati, sono modi dello spazio e del tempo, che ci hanno dato occasione di constatare molti dubbi e incertezze nella concezione lockiana [3].

Nell'esame delle sostanze ci si è poi rivelato il latente conflitto tra i due criteri della «composizione» e dell'« astrazione ». Le idee di sostanza, come idee complesse, dovrebbero risultare dalla composizione di idee semplici; ma a questi ingredienti se ne aggiunge un altro di natura diversa: cioè di un sostrato, di un non so che, il quale serve di sostegno e di legame

---

[1] Vedi la nota al n. 17, sez. 2ª.

[2] Vedi la nota al n. 19, sez. 2ª.

[3] Vedi le note ai nn. 21-24, sez. 2ª.

a quelle idee. Tale sostrato non può essere offerto che dall'astrazione. Ciò implica un circolo vizioso nel procedimento lockiano: secondo il criterio della composizione, l'idea della sostanza in genere precede quella delle sostanze particolari; secondo il criterio dell'astrazione, queste precedono quella [1].

A causa del concorso dell'incognito sostrato nella loro formazione, le idee di sostanze sono tra le più oscure e confuse. Locke tuttavia accetta, pur con queste riserve, la loro distinzione in materiali e spirituali. Ma nega che l'estensione costituisca, come pretendono i cartesiani, l'unica essenza delle prime. In aggiunta, ogni corpo possiede una proprietà fondamentale, che egli chiama solidità, in virtù della quale esso occupa uno spazio, ad esclusione di ogni altro corpo. Altre sue qualità primarie e costitutive sono la figura, il moto, il numero. I caratteri distintivi delle sostanze spirituali sono invece il pensiero e la capacità d'iniziare un movimento spontaneo, cioè il volere. Ma la separazione dei due ordini di sostanze non è spinta da lui fino al dualismo cartesiano. È degno di considerazione, egli dice, che, se il potere attivo è proprio degli spiriti e il potere passivo quello della materia, gli spiriti creati non possono essere del tutto separati dalla materia, perché essi sono, insieme, attivi e passivi: di puri spiriti immateriali, cioè scevri di ogni passività, non v'è che Dio [2]. Inoltre, in virtù dell'accennata oscurità ed incertezza dei due concetti, Locke intende fare eguale giustizia delle opposte pretese degl'idealisti e dei materialisti, di dare un assoluto primato all'uno o all'altro.

[1] Vedi la nota al n. 28, sez. 2ª.

[2] *Saggio*, II, 23, 28.

IDEE DI RELAZIONE

L'ultimo gruppo delle idee complesse è quello delle idee di relazione. Esse risultano dal porre in rapporto due o più oggetti, senza però comporli insieme in un'idea sola. V'è questo di particolare nelle idee di relazione, che possono essere più chiare delle cose relate: per es. l'idea di padre o di fratello è più chiara di quella che abbiamo degl'individui posti in relazione. Ma tale chiarezza si ottiene, per lui, a spese del valore oggettivo delle idee stesse: per es., Caio che io oggi considero come padre, cessa di esserlo domani per la morte del figlio, senza che ciò implichi nessun reale mutamento in lui. Analogamente, Caio paragonato ad altre persone, può esser detto più vecchio o più giovane, più forte o più debole, mentre in sé resta quello che era. Abbiamo visto però che nel corso della sua indagine Locke si accorge che non tutte le relazioni sono qualcosa di estraneo e sovrapposto, ma che alcune di esse impegnano la stessa realtà delle cose; e abbiamo anche, nel nostro commento, mostrato quali sono le cause da cui egli è spinto a darne un ben diverso apprezzamento[1]. Due di queste relazioni abbiamo poste in particolare rilievo: la causalità e l'identità[2].

L'analisi fin qui compiuta occupa il II libro del *Saggio*; il IV dovrebbe raccogliere le fila dell'intera ricerca, mostrando come le idee, già analizzate nei loro elementi costitutivi, si organizzano e si articolano nella conoscenza concreta. Tale è almeno l'intento del Locke; ma l'esecuzione non corrisponde al disegno e il lettore resta deluso nell'aspettativa che lo ha sorretto durante la lunga e faticosa peregrinazione. Ciò non dipende da insufficienza o da stanchezza dell'autore;

---

[1] Vedi la nota al n. 34, sez. 2ª.

[2] Vedi le note ai nn. 35-41, sez. 2ª.

anzi vi sono nel IV libro delle vedute profonde, che rivelano una rinnovata vitalità mentale. Il vizio sta nella posizione stessa del problema, in ciò che Locke si affatica a fare *ex novo* quel che, senza accorgersene, ha già fatto: quindi in parte si ripete, in parte aggiunge elementi nuovi, che non si accordano con gli altri già acquisiti.

Nell'analisi del II libro, infatti, era già implicita quell'articolazione e connessione delle idee che dovrebb'essere oggetto del nuovo esame. Tutto il mondo delle idee, dalle semplici alle complesse, dalle sostanze ai modi e alle relazioni, era compiutamente organizzato nella sua intelligibilità e nella sua aderenza a un mondo oggettivo di cose, preso come archetipo e modello. A questa architettonica ideale Locke era giunto considerando le idee dal punto di vista del contenuto, cioè dei rapporti reali degli oggetti che vi si esprimono o simboleggiano. Ora nel IV libro egli intravvede che le idee stesse possono essere riesaminate dall'altro punto di vista di cui sono suscettive, quello dell'attività mentale da cui promanano; ed è qui il barlume di novità della nuova ricerca. Per usare termini più familiari, possiamo dire che il primo criterio è quello della concepibilità, il secondo quello del giudizio.

Ma i due criterii non si sommano. Se la verità è già nel concetto, il giudizio è un duplicato inutile. Perché il secondo criterio abbia piena efficacia, bisogna che esso diventi il primo ed unico; bisogna cioè muovere (come farà poi Kant) dalla premessa che pensare è giudicare, per trarre la conseguenza che il valore dei concetti è in funzione dei giudizii. Locke invece ha già predisposto e fissato rigidamente il valore dei suoi concetti; di qui la sterilità della sua logica dei giudizii in atto.

Questa necessaria avvertenza ci pone in grado d'intendere che cosa veramente egli abbia concluso nel IV libro. La conoscenza non è per lui che la percezione del rapporto, cioè dell'accordo o del disaccordo tra le nostre idee. E l'accordo a sua volta concerne l'identità o la diversità, la relazione, la coesistenza o la connessione necessaria, l'esistenza reale. Come si vede, tutte queste specie di rapporti tra le idee, tranne l'ultima, non sono che la ripetizione (salvo qualche variazione poco felice nell'ordine) di quelle che già conoscevamo nel II libro. L'ultima, poi, è in aperta contraddizione con la definizione stessa della conoscenza come rapporto di idee tra loro, perché implica una connessione tra un'idea e un'esistenza reale, che non appartiene al mondo delle idee.

È stata rimproverata da molti a Locke questa inconseguenza, che però non è una svista volgare, ma esprime, sia pure in forma erronea, alcune esigenze positive del sistema. Innanzi tutto, essa pone in luce una categoria di giudizi esistenziali di natura sintetica, che appagano il bisogno, vivamente sentito da Locke, di una conoscenza reale, che non termini nelle idee ma giunga fino alle cose. In secondo luogo, questi giudizi, costituendo un ponte di unione tra le idee e la realtà esterna, sono il più valido sostegno di quel realismo intorno al quale gravita tutta la sua gnoseologia. Ma come mai è possibile uscire dalla chiusa cerchia delle idee per toccare l'esistenza reale? Le delucidazioni date nel II libro servono opportunamente allo scopo. Da esse infatti abbiamo appreso che vi sono idee più strettamente in contatto col mondo oggettivo, come le idee semplici e quelle delle qualità primarie; su di esse dunque bisogna che si fondino i giudizi esistenziali, e per il loro tramite anche le altre prenderanno qualche mediata impronta di oggettività.

Pure, questa soluzione non soddisfa pienamente il vigile pensiero del Locke, perché tra le idee e la realtà, comunque si avvicinino per via di somiglianza, resta sempre uno schermo non eliminabile. Ed esso perciò tenta un'altra via di approccio molto più indiretta. Vi sono gradi diversi di conoscenza. Il primo è l'intuitivo, e si dà quando percepiamo l'accordo o il disaccordo di due idee immediatamente per se stesse, senza intervento di alcun'altra. È la conoscenza più chiara e certa di cui la mente sia capace e da cui dipende la certezza e l'evidenza di ogni altro nostro sapere. Il secondo grado è il dimostrativo, dove la mente percepisce l'accordo delle idee non immediatamente, ma per intervento di altre idee, che son chiamate prove. Qui il rapporto non è così facilmente percettibile come nel caso precedente, e dà luogo a dubbi, a esitazioni, a errori. Ma in ogni passo sicuro che la mente fa nella conoscenza dimostrativa, c'è sempre una conoscenza intuitiva dell'accordo o del disaccordo con l'idea intermedia. Siamo nell'àmbito dello stretto cartesianismo, la dimostrazione non è che una intuizione prolungata.

Ora, questa intuizione, che Locke introduce nel IV libro, ci pone in presenza di una fonte nuova di conoscenza, diversa dalla sensazione e dalla riflessione, di cui ha parlato nel II libro; essa apre al suo pensiero una nuova prospettiva, non conciliabile con la visione precedente [1]. All'intuizione infatti egli attribuisce, oltre il compito di porre in immediato rapporto due idee, anche quello, più importante, di fondare alcuni giudizi esistenziali. Se infatti, nella conoscenza degli oggetti esterni c'è sempre uno schermo tra le idee e la realtà, nella conoscenza intuitiva di noi stessi

---

[1] Vedi la nota al n. 7, sez. 4ª.

c'è perfetta adeguazione, anzi identità dei due termini: nell'atto dell'autoconoscenza, la mente coglie immediatamente la sua realtà.

Siamo così in presenza di una nuova realtà, certificata dall'intuito, oltre quelle che risultano dall'analisi del II libro. E noi abbiamo infatti mostrato nel nostro commento al testo lockiano che questa realtà intuitiva non rientra né tra le sostanze, né tra i modi, né tra le relazioni; essa esprime l'inizio di un orientamento diverso del sistema[1].

A questa conoscenza intuitiva di noi stessi, si aggiunge poi la conoscenza dimostrativa di Dio, che Locke crede di poter raggiungere per mezzo della prova cosmologica, fondata sul principio di causa.

Ricapitolando mentalmente la nostra lunga analisi, essa ci si compendia nell'immagine di un Locke tormentato, scisso, ondeggiante: una personalità insomma molto diversa da quella del facile e popolare scrittore, del semplificatore e chiarificatore mondano dei problemi filosofici, che la tradizione ci ha tramandato. Nondimeno le due figure, benché diverse e opposte, si compongono in una unità storica, se pure sono incomponibili in una vera unità personale. L'individuo Locke è veramente quello che ci siamo sforzati di ritrarre, che s'è affaticato per venti anni per mettere insieme un sistema con elementi che gli sfuggivano da tutti i lati e che andrà nuovamente a pezzi, non appena vi porranno mano uomini come Berkeley e Hume. Se invece si prende quel sistema nel suo schema esteriore, esso appare come qualcosa di facile e di accogliente: bando alle idee innate della vecchia metafisica; ogni sapere viene dall'esperienza; nulla vi è nell'intelletto, che prima non sia passato attraverso i

---

[1] Vedi la nota al n. 12, sez. 4ª.

sensi; le idee, modellate sulla realtà oggettiva, si ordinano e si guardano con una linea architettonica solida e svelta; allo spirito e alla materia sono attribuite delle parti convenienti e proporzionate: c'è insomma in questo sistema di che appagare i bisogni della scienza e della filosofia, della ragione e della fede, dello studioso e dell'uomo di mondo. Ed è appunto questo Locke facile e comprensibile che s'è rapidamente imposto nel mondo della cultura illuministica del '700, ed ha soppiantato tutti gli altri idoli che l'immaginazione del pubblico di media cultura aveva prima creato. Esso perciò non è affatto una figura trascurabile della storia della filosofia: la sua presenza spiega molti atteggiamenti culturali della vita del '700, che l'altro, il vero Locke, non spiegherebbe in alcun modo.

Ma, se la diffusione dell'illuminismo è connessa al volgarizzamento e alle semplificazioni delle dottrine del *Saggio*, il reale progresso della filosofia dipende dagli intimi contrasti di un pensiero che si cerca faticosamente senza riuscire a trovarsi. V'è in Locke una vitale inquietudine, un continuo squilibrio tra l'impostazione cartesiana dei suoi problemi e l'ideale empiristico ansiosamente perseguito, ma non divenuto immanente criterio dell'indagine filosofica. Così egli è stato tratto a confondere un'astratta analisi concettuale delle idee, di stile cartesiano, con una reale genesi e un reale progresso delle idee nella mente. E nel tempo stesso che si sforzava di concepire l'esperienza come un processo originale ed autonomo, non si accorgeva di anticipare ad essa un mondo oggettivo già formato e irrigidito, che le toglieva ogni libertà di movimenti, perché era interamente contesto dei concetti di quella metafisica, che egli pretendeva bandire o almeno subordinare ai risultati della sua dottrina della conoscenza. Di qui l'acrisia della distinzione da lui fatta

delle qualità primarie e delle secondarie; di qui il persistente dommatismo dei suoi concetti di sostanza e di causa, che, se dal lato soggettivo delle idee sembrano delle nebulose inconsistenti, dal lato oggettivo delle cose sono ancora il corpulento sostegno di tutto l'edifizio intellettuale. E la dottrina del giudizio del IV libro, giungendo per ultima come una finale riscossa del suo pensiero, trova le cose fatte e non può che sforzarsi vanamente di scuoterne l'irrigidita compagine. Su questi conflitti del pensiero lockiano si eserciterà l'acume dei seguaci e dei critici (a cominciare dal Berkeley), e da qui scaturirà l'impulso di un nuovo progresso filosofico.

INDICE